د. فائزة الشمّري

قِدَم العالم لأرسطوطاليس

بين الغزالي وابن رشد



التنوير

د. فائزة الشمّري

قِدَم العالم لأرسطوطاليس

بين الغزالي وابن رشد

الكتاب: قِدَم العالم لأرسطوطاليس، بين الغزالي
المؤلفة: د. فائزة الشمري

عدد الصفحات: 208 صفحة

الترقيم الدولي: 978-977-6483-04-0

رقم الإيداع: 2014/15508

الطبعة الأولى: 2015

الناشر:

دار التنوير للطباعة والنشر

مصر: القاهرة-وسط البلد-19 عبد السلام عارف (البستان سابقًا)-الدور 8-شقة 82
هاتف: 0020223921332 فاكس: 0020227738932
بريد إلكتروني: cairo@dar-altanweer.com

تونس: 24، نهج سعيد أبو بكر - 1001 تونس
هاتف وفاكس: 0021670315690
بريد إلكتروني: tunis@dar-altanweer.com

لبنان: بيروت - الجناح - مقابل السلطان ابراهيم
سنتر حيدر التجاري - الطابق الثاني - هاتف وفاكس: 009611843340
بريد إلكتروني: darattanweer@gmail.com

موقع إلكتروني: www.dar-altanweer.com

د. فائزة الشمّري

قِدَم العالم لأرسطوطاليس

بين الغزالي وابن رشد

الإهداء

هذا الكتاب مُهْدَى إلى أستاذي الكبير الدكتور عبد الأمير الأعسم.
الذي تدين له المؤلِّفة بسيرتها العلمية والأكاديمية منذ سنة 1985 مع دعائي له بالصحة وطول العمر.

قدسيا/ دمشق
18/ 5/ 2012
المؤلِّفة

المقدمة

لم يكن من السهل على الباحث أن يخوض في موضوعات الفلسفة الإسلامية لصعوبة موضوعاتها من جهة، وكثرة ما كُتب فيها من جهة أخرى. ولأن دراستنا للماجستير كانت في الفلسفة الإسلامية[1]، فإننا آثرنا الاستمرار في السياق ذاته على أن يكون الموضوع مختلفًا وجديدًا. وهكذا وقع اختيارنا على واحدة من الموضوعات التي عُدَّت من أبرز الأحداث الهامة في تاريخ الدراسات الفلسفية الإسلامية ونقصد به الصراع الذي امتد طويلًا منذ اتصال العرب بالفكر اليوناني، وحتى أفول نجم الفلسفة في المغرب الأندلسي وما تخلل ذلك من محاولات توفيقية بين الفلسفة والدين.

ولأن تلك المحاولات التوفيقية من جانب فلاسفة الإسلام ارتكزت في أحد طرفيها على دعائم الفكر الأرسطي القائل: إن العالم عبارة عن مادة وزمان وحركة وكلها أزلية، مما أثار حفيظة أطراف متعدِّدة في مقدمتها المتكلمون وعلى رأسهم حجة الإسلام أبو حامد الغزالي الذي وقف موقفًا حازمًا، على اعتبار أن في ذلك مخالفة صريحة للدين الإسلامي الحنيف.

---

(1) دراسة «ابن رشد عند محمود قاسم» كلية الآداب/ جامعة بغداد1999

ولو اقتصر موقف الغزالي على رفض فكر أرسطو لكان الأمر هينًا، لكنه أفتى بتكفير كل من يأخذ بفكره. وهذه المسألة تقود إلى نتيجة غاية في الخطورة وهي أن الكافر يُقتل في العرف الإسلامي، والغزالي ـ حجة الإسلام ـ قد كفّر أرسطو، وبالتالي فإنه أحلّ قتله، أي قتل فلسفته وهو الأمر الذي دفع بابن رشد إلى الذوْد عنه وعن فلسفته بالاستناد إلى محاججة برهانية ـ شرعية.

ونظرًا لكثرة الخلاف والجدال القائمين على طبيعة شخصية الغزالي المتّسمة بالازدواج والتناقض، انسحب ذلك الخلاف على حقيقة موقفه من أرسطو.

ومن جانبنا رغبنا في البحث عن أسباب رفضه وعداوته لأرسطو إن كان يرفضه ويعاديه أم لا. والنظر في ما إذا كان قد اطلع على فلسفته كلها أم على جزء منها أم قرأها من خلال آخرين كابن سينا كما يقول ابن رشد. وما الزاوية التي نظر من خلالها لفكر أرسطو هل هي زاوية فقهية أم شرعية أم فلسفية؟ وإذا ما توصّلنا إلى تحديدها فإننا نتمكن من معرفة العيار الذي يزن فيه ويقدر قيمة أرسطو الفلسفية والفكرية.

ولا شكّ أن هذا المعيار يختلف تمامًا عمّا هو عند ابن رشد الذي يكون موقفه واضحًا من أرسطو ومنذ البداية، وما نلاقيه من صعوبات مع الغزالي قد لا نجدها عند ابن رشد بسبب غموض الأول ووضوح الثاني.

سنتعرّف على طبيعة موقفهما من أرسطو من خلال تناولنا لمسألة «قدم العالم» حيث اختلف الفلاسفة بشأنها؛ فمنهم مؤيِّد لقدمه ولكن بصورة غير مباشرة بالحل الفيضي الذي يرى أن العالم لم يزَل موجودًا مع الله تعالى، ومعلولًا له، ومساوقًا غير متأخِّر عنه بالزمان، مساوَقة المعلول للعلة، ومساوَقة النور للشمس، وإن تقدم الباري عليه كتقدُّم

العلة على المعلول، وهو تقدم بالذات والرتبة لا بالزمان. ومنهم من يرفض هذا الطرح كل الرفض ويقول بحدوث العالم وإن الله عز وجل خلقه في زمان.

وقد مثل الجانب الأول من الفلاسفة المسلمين، مثل الفارابي وابن سينا وغيرهم؛ والجانب الثاني مثَّله الغزالي وبقية المتكلمين. إما ابن رشد فقد كان أرسطيًا خالصًا.

والمصادر التي اعتمدناها في دراستنا هذه هي مؤلفات الفيلسوفين ذات الصلة المباشرة بالموضوع وخصوصًا «التهافتين» حيث يبتدئ كلامهما بمسألة قدم العالم. وقد مهَّد الغزالي لكتابه ذاك بـ«مقاصد الفلاسفة» حيث عرض للفلسفة وأغراضها، وصرَّح في مقدمته بأنه لا يريد من بيان مذاهب الفلاسفة فيه إلّا أن يكون مقدمة لإبطالها.

أما الفيلسوف ابن رشد فسنجده مدافعًا في كل كتبه عن الفلسفة ورجالها، جاعلًا إياها واجبة شرعًا على كل مسلم ومسلمة، واستنكر على الغزالي إقدامه على تكفير الفلاسفة في مسألة لم ينص عليها الشرع صراحة أو ينعقد عليها إجماع المسلمين، بل هي من المسائل التي تمتّ إلى التأويل، والوقوف على حقيقة الأمر فيها مقتصر على أهل البرهان.

وقد واجهتنا صعوبات جمَّة خاصة في ما يتعلَّق بجانب الغزالي، تلك الشخصية الغريبة التي يكتنفها الغموض من كل جوانبها وما طرأ عليها من تقلُّبات فكرية واجتماعية حيَّرت الباحثين حتى يومنا هذا حيث ذهبوا فيها مذاهب شتى، فمنهم من يرى أنه مناصر لأرسطو في سرِّه ودليلهم مؤلفاته المنطقية التي تحاكي كتب أرسطو في المنطق، وأن بيئته قد منعته من التصريح بذلك. ومنهم من يرى العكس من ذلك تمامًا.

وقد تجرَّأنا في هذه الدراسة على الغزالي، إذ شجَّعنا هو بالتجرُّؤ عليه

وكشفنا النقاب عن طبيعة شخصيته البراغماتية التي رأينا فيها المحور الأساسي لسلوكه الفكري.

هذا وقد استغرقنا في قراءة ما كُتب عن هذين الفيلسوفين حتى كدنا نتيه في زحمة ما كُتب، مما دفعنا للاقتصار على الكتب الأساسية لهما واستبعاد الكتب الثانوية بالنسبة للموضوع. ورأينا أن المقارنة بين الفيلسوفين الخصميْن هي من أفضل الطرق لفهمها، وهكذا كانت المقارنة المستندة للتحليل هي المنهج الذي اعتمدناه.

وتوزَّع الكتاب على ثلاثة فصول تضمَّن الأول والثاني مبحثين اثنين لكل منهما بينما تضمَّن الفصل الثالث ثلاثة مباحث.

وخُصِّص الفصل الأول لدراسة الظروف البيئية والعوامل الاجتماعية والسياسية والدينية المتحكمة فيهما وما تركته من آثار على حياة الفيلسوفين ذلك أنهما لا يستطيعان الانفكاك من قيود بيئتيهما، وربما دفع الضغط السياسي بالغزالي لأن يتكلَّم بألسنة عديدة، وأدَّتْ الظروف ذاتها بابن رشد إلى نكبة ختم بها حياته، وعلى وفق السياق الزمني فقد جعلنا الغزالي ضمن المبحث الأول وابن رشد ضمن المبحث الثاني.

والفصل الثاني ركَّزنا فيه على رؤى المفكرين العرب وطروحاتهم وقراءاتهم للنص الفلسفي عند الغزالي وابن رشد، واقتصرنا في الطرح على اثنين يشكلان علامات بـارزة في ساحة الدراسات الفلسفية الإسلامية، مثل سليمان دنيا الأكثر تخصُّصًا في الدراسات الغزالية، والذي يمثل امتدادًا لروح الغزالي وفكره. ومع ابن رشد آثرنا تناول الدراسة التي قدَّمها محمد عابد الجابري، لأنه قدَّم رؤية فلسفية جديدة عن فكر ابن رشد اختلف بها عن كثير من المفكرين المختصين بدراسته وقد غالى الجابري في دفاعه عن ابن رشد كما غالى سليمان دنيا في الدفاع عن الغزالي.

أما الفصل الثالث، فقد تناولنا فيه مسألة «قدم العالم» وابتدأنا بمفاهيمها الميتافيزيقية عند أرسطو أولًا ومن ثم طروحات الفلاسفة المشائين ممثلين بابن سينا، وما قدَّموه من حلول للموازنة بين مبادئ أرسطو ومبادئ العقيدة. ثم كان المبحث الثاني للغزالي ونقده وتكفيره للمشائين وأحطنا بكل تفاصيل موقفه من أرسطو وابن سينا والفلسفة عامة. أما المبحث الأخير فخصصناه لموقف ابن رشد العقلاني تجاه أرسطو والعالم، بالإضافة إلى نقده للغزالي وتفنيده إياه بآيات قرآنية تحلل الفلسفة ولا تحرمها، فضلًا عن أنه كان واضح الهدف والرؤية في كل مساره الفلسفي تقريبًا.

والله ولي التوفيق

الدكتورة فائزة الشمري

الفصل الأول

الحالة الفكرية ـ السياسية

في القرنين الخامس والسادس الهجريين

المبحث الأول

الغزالي[1] وأهم العوامل المؤثرة

في موقفه الفلسفي

450_505هـ / 1058_1111م

مما لا يختلف عليه اثنان من الباحثين في الفلسفة عامة والفلسفة

---

(1) هو محمد بن محمد بن أحمد، يكنّى بأبي حامد لولد له مات وهو صغير، وشهرته الغزالي، راجع: ابن خلكان: وفيات الأعيان، الجزء الأول، طبعة القاهرة لسنة1984. ص49. لقد «كان فيلسوفًا، وفقيهًا، أصوليًا، وعالمًا جليلاً؛ صوفي النزعة سلك طريق الشافعي في الفقه، وأكمل ما بدأه الأشعري في مذهبه الكلامي، وكانت له شخصية متميزة بين الفلاسفة، والفقهاء، وعلماء الأصول، والصوفية، والمتكلمين، مما أكسبه بقاء في ذهن كل مريد للفلسفة، أو الفقه، أو علم الكلام، على مدى تسعة قرون تقريبًا، (انظر: عبد الأمير الأعسم: الفيلسوف الغزالي إعادة تقويم لمنحى تطوره الروحي، ط2، دار الأندلس، بيروت، 1981، ص30).
وكان كتاب الغزالي «المنقذ من الضلال» من أكثر كتبه التي تحدث فيها عن سيرته الذاتية، في جانبها الفكري، أما جوانبها الأخرى فيمكن الرجوع إلى:
ياقوت الحموي: معجم البلدان، الجزء الثالث، طبعة القاهرة، 1907، ص561، وكذلك تقي الدين السبكي في طبقاته الشافعية الكبرى، ط1، القاهرة لسنة 1324هـ. الجزء الرابع، ص104.
بالإضافة إلى ذلك المصادر الثانوية التي أسهبت في التحقيق عن حياته وملابساتها ومنها ما جاء في مقدمة سليمان دنيا لكتاب «تهافت الفلاسفة» ، ط4، دار المعرفة بمصر، لسنة 1966، وأيضًا عبد الكريم العثمان: سيرة الغزالي وأقوال المتقدمين فيه، دار الفكر بدمشق، ط1، 1961، ص7وص17.

الإسلامية على وجه الخصوص أن الغزالي قد عاش في كنف بيئة ملأها الاضطراب بكل أشكاله، فكانت هناك تيارات فكرية وصراعات سياسية لا تهدأ، تتمثَّل الأولى في جبهات الفقهاء والمتكلمين والفلاسفة، وتتمثَّل الثانية في النزاعات القائمة بين السلاجقة والبويهيين من جهة وبينهم وبين سلطان الخلافة في بغداد من جهة ثانية.

ولا نريد هنا الخوض في سرد تلك الأحداث والإسهاب بتفاصيلها حيث لا يسمح لنا المقام بذلك إلا بالقدر الذي يتعلَّق بتأثيرها في الحياة المضطربة لأبي حامد الغزالي، ونحن نعرف أن العامل السياسي كان له الأثر الأكبر في سريان مجريات الأحداث الفكرية والعلمية على حد سواء؛ إذ نراها تزدهر وتشرق في عهد خليفة، كما حصل مع خلفاء بني العباس ابتداءً بالمنصور ثم الرشيد ومن بعده المأمون، والمحنة المسماة بـ «خلق القرآن» هي خير شاهد على ذلك، فالمعتقدات والمذاهب الفكرية لا تستمدان قوة وجودهما من منهجهما المنطقي العقلاني، وإنما تكسبان تأييدهما ونصرتهما من هذا الخليفة أو ذاك؛ وهذا ما حصل مع المعتزلة حينًا ومع الأشاعرة حينًا آخر.

والوضع إبَّان الغزالي ـ القرن الخامس الهجري ـ ليس بأفضل حالًا مما سبقه، بل يكاد يكون أشد توترًا، فقد نشأ الغزالي والعالم الإسلامي يموج بمختلف الآراء، وشتى النزاعات، وكل فريق يزعم أنه الناجي وكل حزب بما لديهم فرحون[1].

نعم لقد «كان عصر الغزالي عصر انحلال ديني وخلقي وهو ما دفعه بالتالي للبحث عن أسباب ذلك والمحاولة في علاجها»[2]. إن

(1) سليمان دنيا: تهافت الفلاسفة، ص9.

(2) الغزالي: المنقذ من الضلال، تحقيق فريد جبر، بيروت، 1959، ص28ـ34.

الاضطرابات في حياته «قد تخلَّلها كثير من العواصف والانقلابات، إذ كان العالم الإسلامي أيام الغزالي يخضع لمؤثرات ثقافية مختلفة، فبالإضافة إلى العنصر الإسلامي الأصل الذي يتمثَّل بالقرآن والحديث وآراء الصحابة والفقهاء كانت هنالك تيارات ثقافية مختلفة تخلع رداءها على تفكير المسلمين»[1]. ولعل أهم ما يمكن التأكيد عليه في دراسة الغزالي دراسة تحليلية نقدية يعود في حقيقته إلى ظهور الغزالي نفسه في مجتمع كثر فيه الانحلال، وقد تعدَّى الانحلال إلى كل جوانب الحياة؛ فتعدَّدت جوانب الغزالي بتعدُّد الحاجات التي أملتها ظروفه المختلفة عليه[2]. فهو فقيه، وهو متكلِّم وهو فيلسوف، وهو صوفي، وتلك جوانب اشتهر بها شهرة لا لبس فيها، بل إنها من عوامل وقوعه في التناقض والغلط، كما يبدو للباحثة لأول مرة؛ إنما من المهم أن نقرِّر أن الرجل استطاع بذكاء أن يرتدي لكل ظرف حلة، فظهر في كل مرة بمظهر المتمكن من عرضه لأفكاره، وإفادته من أفكار سابقيه[3].

ولما كان للحياة السياسية وللتيارات الفكرية والدينية، لا سيما في الدول الإسلامية، تفاعل لا ينكر، يحتِّم علينا أن نباشر بحثنا بإلقاء نظرة خاطفة على الحالة السياسية في العراق إبَّان القرنين العاشر والحادي عشر[4]. وجدير إذن بمن يدرس الغزالي أن يبحث في تأثير البيئة، أو قل البيئات المختلفة التي عاش فيها، على حياته الفكرية، لمعرفة الصلة بين الظروف التاريخية التي وُجد فيها[5].

---

(1) عبد الكريم العثمان: سيرة الغزالي، ص29.
(2) عبد الأمير الأعسم: الفيلسوف الغزالي، ص59.
(3) المصدر السابق: ص59. وقد أشار الفيلسوف الأندلسي ابن طفيل إلى تناقض الغزالي في كتابه «حي بن يقظان».
(4) شلحت اليسوعي في مقدمته لكتاب الغزالي «القسطاس المستقيم» المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1959، ص9.
(5) عبد الكريم العثمان: المصدر نفسه، ص9.

ومن الضروري الإشارة هنا إلى أن معظم الدراسات والأبحاث المقدمة عن الغزالي لا تخرج عن الإطار الأيديولوجي الذي يحاول كل باحث فيه أن يسقط عليه رؤياه الأيديولوجية المسبقة في تناوله لفلسفة الغزالي ونصوصه. فبعضهم يجعله في الإطار الصوفي الديني[1]. وبعضهم يجعل منه فيلسوفًا وناقدًا .والبعض الثالث لا يراه إلا فقيهًا ومتكلمًا من الطراز الأول. ومحاولات كهذه لا تصب في صالح دراسة النص عند الغزالي طالما تلجأ إلى تجزئة النصوص، لأن التجزئة بحد ذاتها لا تخدم إلا المعتقدات والرؤى الفكرية التي ينطلق منها هذا المفكر أو ذاك؛ فضلًا على أننا لم نلمس في تلك الدراسات حرص إحداها على بيان العوامل والأسباب والمؤثرات «مجتمعة» في إبراز الغزالي في هذه الصورة المتناقضة التي بدأ عليها في كتاباته. وهنا أشير إلى الضرر الكبير الذي قد تجنيه الدراسات الغزالية إن نظرنا إليه مجزأً الاتجاهات كما فعل عدد من الدارسين، بل نحن بحاجة إلى تفسير مشكلة الغزالي وحلها بمنأى عن التقليد والتطرُّف[2].

ولهذا نجد من الضروري تسليط الضوء على كل العوامل والمؤثرات المختلفة التي ساهمت في بلورة وتكوين الأوجه المتعدِّدة لشخصية الغزالي دون الخوض في الحيثيات الدقيقة لتلك الشخصية وما رافقها من خوف ومرض وشك وهروب وانزواء، وإنما نروم البحث في هذا المبحث عن العوامل السياسية والبراغماتية والفكرية والدنيوية كلها مجتمعة، وبيان مدى تأثيرها السلبي والإيجابي في حياته، إذ لا مفر له من التأثر بها شاء ذلك أم أبى، وسنبدأ الولوج في تلك العوامل تباعًا وبحسب أولويتها في ذلك التأثير وكما يأتي:

(1) ومنهم سليمان دنيا الذي يقولب فلسفة الغزالي في أيديولوجيا دينية صوفية .
(2) عبد الأمير الأعسم: الفيلسوف الغزالي، ص22، 23.

أولًا: العامل السياسي[1]

عند دراستنا للعامل السياسي في عصر الغزالي، نلاحظ أن هناك بعض العلامات الفارقة والأحداث البارزة التي شكلت رحى الصراع الدائر في ذلك الوقت وتتمثَّل في الآتي:

1 ـ دولة السلاجقة في بلاد فارس وهم من السنة المتطرِّفين.

2 ـ دولة بني بُويْه في خراسان وهم ومن الشيعة المتطرِّفين.

3 ـ الدولة الفاطمية في مصر وتألُّقها لمدة من الزمن 973م ـ 1171م.

4 ـ تدنِّي مستوى دولة بني العباس في المشرق والدولة الأندلسية في المغرب.

5 ـ قضاء صلاح الدين الأيوبي على الدولة الفاطمية في مصر.

6 ـ قيام الحروب الصليبية.

ولا شك أن تلك الأحداث السياسية المهمة في ذلك العصر قد ألقت بظلالها على حياة الغزالي وتقلباته الفكرية. وهنا لا بد لنا من تسليط الضوء على تلك الأحداث المتباينة التي عاش فيها لمعرفة الصلة بين مواقفه الفكرية الواضحة والمضطربة والغامضة حينًا آخر وبين الظروف التاريخية التي عاشها[2].

وتلك الظروف التاريخية،كما يصوِّرها لنا المؤرخون، تقول إنّ الخلافة العباسية في القرن الخامس الهجري قد بلغت غاية التدنِّي والانحطاط،

(1) تفاصيل الوضع السياسي الذي عاشه الغزالي يمكن الرجوع فيه إلى كتابه «فضائح الباطنية» ، تحقيق د. عبد الرحمن بدوي، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، 1964، ص2 ـ 10 بالإضافة إلى مقدمة المؤلف ذاتها. وكذلك المقدمة التحليلية لكتاب الدكتور زكي مبارك «الأخلاق عند الغزالي» ، القاهرة، 924، ص4 ـ 30.

(2) أقدم من أرخ للغزالي وعصره هو عبد الغافر الفارسي الذي كان معاصرًا له، إذ نقل معظم المتأخرين كلامه إما بنصه أو باختصار (انظر ما ذكره د. عبد الكريم العثمان في كتابه «سيرة الغزالي وأقوال المتقدمين فيه» ،ص6).

فالسلطان العربي في بغداد انقرض أو كاد ينقرض، والخليفة لا يملك من الحكم إلا الخطبة باسمه على المنابر، وإلى جانبه السلطان السلجوقي[1] الذي يسيطر على الجيش والسياسة، فضلًا عن انقسام الناس إلى سنة وشيعة[2].

أما الوضع السياسي في المغرب العربي[3] فليس بأفضل حال من نظيره في المشرق «حيث يفوز النصارى بأملاك بفضل الانقسامات التي تنتهك الإسلام ويستولي ألفونس القشتالي على طليطلة (478) بعد أن حاصرها سبع سنين، غير أن المرابط يوسف بن تاشفين جاء من مراكش من عربه لإنجاد أبناء دينه وهزم ألفونس في الزلاقة سنة (480)، ووحَّد بين يديه إسبانيا الإسلامية، وتمضي خمسة وثلاثون عامًا (515) فتقلقل دولة المرابطين بدورها، وذلك بفتنة قام بها رجل يدعى ابن تومرت مدعيًا أنه المهدي ومن ذرية عليّ وأنه كان من البربر»[4].

وتجدر الإشارة إلى وجود علاقة بين ابن تومرت والغزالي اضطر الأخير إلى إخفائها ومداراتها بين الفينة والأخرى رغبة منه في إرضاء مصادر القرار في المشرق[5].

---

(1) البارون كارا دو فو: الغزالي، ترجمة عادل زعيتر، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط2، 1984، ص36.

(2) عبد الكريم العثمان: المصدر السابق، ص25.

(3) سنأتي على تفصيل القول في الوضع السياسي في المغرب في المبحث الثاني.

(4) البارون كارا دو فو: المصدر السابق، ص36ـ37.

(5) أشار ابن خلدون في مقدمته إلى العلاقة السرية القائمة بين الغزالي وابن تومرت، كما ويشير إلى خوف الغزالي من افتضاح أمر تلك العلاقة لما قد تسببه له من حرج أمام ولاة الأمر في بغداد. راجع: ابن خلدون: المقدمة، ج119 تحقيق عبد الرحمن وافي، القاهرة، 1960، ص3.

يُعدُّ نظام الملك واحدًا من أقوى الوزراء في دولة السلاجقة في ذلك الوقت حيث امتدت سلطته ما يقارب الربع قرن. تميَّز حكمه بالميل نحو الأشاعرة، حيث كان شافعيًا أشعريًّا، كما تميَّز باستقطاب العلماء والفقهاء في مجالسه، «فكان يقصد من بعيد، في تأسيس المدارس النظامية تقوية لمذهب الشافعي، والعقيدة الأشعرية بتغليبها على المذاهب الأخرى المصطرعة آنئذ»[1] «ولذلك أنشأ السلاجقة...المدارس في «بغداد» و «نيسابور» تعلم مبادئ أهل السنة ـ لأنهم كانوا سنيين ـ وتنشر دعوتهم بكل ما أوتيت من قوة»[2].

وهذه الحال تذكِّرنا من دون أدنى شك بما كانت عليه مجالس العلم والأدب أيام الرشيد وولده المأمون. «وكان الغزالي من كبار العلماء والأدباء الذين استدعاهم الوزير إلى بلاطه في العاصمة، حيث عُيِّن أستاذًا في المدرسة النظامية، فقام بوظيفته خير قيام»[3].

ويبدو لنا في هذا الموضع تورُّط الغزالي في المعترك السياسي ـ المذهبي القائم، فتحت ضغط الظرف السياسي والاجتماعي، اتخذ الغزالي قراره بمناصرة نظام الملك في القضاء على كل من يخالف العقيدة الأشعرية.

وبالمقابل وجد الوزير نظام الملك ضالته في الغزالي، ونتفق مع الدكتور الأعسم في تحليله للعلاقة المتبادلة بينهما «أن نظام الملك السياسي، وجد ضالته في شخص الغزالي الذكي الطموح، العارف

---

(1) الأعسم: الفيلسوف الغزالي، ص36.
(2) سليمان دنيا: الحقيقة في نظر الغزالي، ط3، دار المعارف بمصر، 1971، ص15، وأيضًا زكي مبارك: المصدر السابق، ص24 ـ 25.
(3) شلحت اليسوعي: المصدر السابق، ص9ـ10.

بعلوم زمانه، ذي الأفكار المتجدِّدة لما كان قد استنبطه من عداء ذهني خطير في محاربة المذاهب في اصطراعها. كان الغزالي في نظر نظام الملك، الوسيلة التي يستطيع بواسطتها أن يجعل من هدفه حقيقة، ألا وهي أن يكتسح الشافعيون كل المذاهب الأخرى، وأن لا مكان لعقيدة إلا للأشعرية؛ وبعد ذلك يمسك زمام كل الأمور. وقَبِلَ الغزالي عرض نظام الملك بالتدريس في نظامية بغداد، وكان ذلك في جمادى الأولى عام 484 هـ الموافق 1091م ولم يتجاوز الرابع والثلاثين من عمره»[1].

ولم يكن نظام الملك هو المناصر الوحيد للغزالي، فقد كان هناك العديد من الخلفاء والسلاطين الذين ساندوا مواقفه المعلنة ضد الباطنية والتعليمية، وكان من بينهم المقتدي بالله ومن بعده المستظهر بالله، ومن السلاطين عضد الدولة ابن رسلان، والسلطان جلال الدين ملكشاه وناصر الدين محمود؛ وغيرهم كثير[2].

وكان أقربهم إلى الغزالي الخليفة العباسي المقتدي بأمر الله إذ كان متدينًا فاضلًا و«قد هيّأ للغزالي ظرفًا ملائمًا لدعوته وتجديده في نظامية بغداد، حيث إنه قد أقصى عن العاصمة بغداد جميع العناصر السيئة، واتخذ إجراءات أخرى لنشر الأخلاق الفاضلة والقضاء على الفساد»[3].

وقد ساعدت تلك الأوضاع على تقوية الصلة بين العلماء والحكّام لما كان يلوح في الأفق من عوالم مشتركة تمثّلت في عدو واحد مشترك أقضّ مضجعهم وأقلق راحتهم، ونقصد بذلك الفرق الباطنية والتعليمية التي أضحت أفكارها خطرًا يهدد الدين والدولة في آن معًا.

---

(1) الأعسم: المصدر السابق، ص36.
(2) عبد الكريم العثمان: سيرة الغزالي، ص25ـ26.
(3) الأعسم: الفيلسوف الغزالي، ص16.

وفي الوقت نفسه لم تكن أفكار المعتزلة والفلاسفة المسلمين أقل خطرًا مما يستدعي بذلًا في الحرب على كل الجبهات. ومن هنا ذهب الحكام في تأييد بعض الاتجاهات الفكرية دون الأخرى، بل ذهب بعضهم إلى حد التعصب ـ كما فعل نظام الملك ـ حين أعاد للأشاعرة شأنهم وسطوتهم الفكرية تجاه الفاطميين في مصر والباطنية في بغداد ونيسابور، بالاعتماد على بعض العلماء والفقهاء من السنة، والذين يشار إليهم بالبنان في بغداد كحجة الإسلام أبي حامد الغزالي.

والغزالي الذي بدأ حياته الفكرية معتزليًا ـ كما هو معروف ـ ثم انقلب أشعريًا ضمن سلسلة من الانقلابات الخطيرة التي مرَّ بها، فقد ساعدته الظروف السياسية كلها أن يفضح أفكار الباطنية أولًا، وأن يرسي دعائم موقعه الاجتماعي في تلك الدولة ثانيًا، ولم يتوانَ في جعل نفسه أداة طيِّعة بيد نظام الملك ثالثًا. «فلا عجب أن يتآمر الحكام ورجال الدين على الفلاسفة والمعتزلة هؤلاء يطاردونهم بالسيف، وأولئك يطاردونهم بالطعن والتحقير»[1].

وإذا ما أخذنا بنظر الاعتبار الأطر الكاملة للعلاقة التي تربط بين دولة السلاجقة والغزالي، وما قام به الأخير من تنفيذ رغبات نظام الملك في محاربة الباطنية والمعتزلة والفلاسفة، يجعلنا نعتقد أنه أحد مرجعيات تلك الدولة التي ظلَّ يعمل لصالحها طيلة حياته، حتى بعد مقتل نظام الملك على يد أحد رجال الباطنية. وهذا ما يفسر اهتمام نظام الملك به ورعايته له إلى أبعد الحدود.

ونلاحظ أن الأمر لا يقتصر على الغزالي وحده، بل إن التاريخ ليخبرنا أن الكثير من الولاة قد استخدموا رجال الدين والفقهاء والصوفية

(1) سليمان دنيا: الحقيقة، ص16.

مرجعيات لهم ووظفوهم لديهم بما يخدم مصالحهم. «لقد كان الحكّام في بداية القرن الرابع يشجعون الحلاج (ت309) على الظهور والشهرة ويؤكدون ولايته وقدسيته ويذيعون بين الناس أنه قد شفى الخليفة المريض بلمسه والدعاء له... ولهذا السبب نفسه وجدنا صلاح الدين الأيوبي بعد انقلاب أحدثه في مصر أدى إلى إلغاء الخلافة الفاطمية يبني للصوفية مدينة صغيرة في القاهرة ويؤويهم، ولكن كلا العباسيين والأيوبيين انقلبوا على الصوفية حين أحسوا أنهم يعرقلون خططهما، فقد اتَّضح أن الحلاج كان داعية من دعاة الدولة الفاطمية... وأنه كان يخفي هدفًا من وراء زهده هو تدبير انقلاب لصالح الدولة الفاطمية منافسة الدولة العباسية المسلمة بكونها دولة أهل بيت النبي، «فكان أن قتل وقطع جسده ثم صُلب وأُحرق وذُرِيَ رماده في دجلة»[1].

وليس هذا فحسب بل إن صلاح الدين الأيوبي قد قتل الشيخ شهاب الدين السهروردي للأسباب ذاتها، وهذا يعني أن الدولة وولاتها قد جعلت رجال الصوفية عملاء لها[2].

ويشير المؤرخ ابن الجوزي إلى أن رجال الدين، والصوفية منهم على وجه الخصوص، لا يرون ضرورة الخروج على الولاة بالسيف وإن كانوا

(1) كامل الشيبي: مجلة المعلم الجديد، المجلد الخامس والعشرون، الجزء الثالث، وزارة المعارف، الجمهورية العراقية، 1962، ص141ـ143.

(2) المصدر السابق: ص142 ـ 144. ومما تجدر الإشارة إليه أن الدكتور كامل الشيبي قد أسهب في خفايا العلاقات النفعية المتبادلة بين الحكام والعلماء إذ قال: «ومن أوضح الأمثلة على أن هنالك قومًا كانوا يستفيدون من وراء الستار أن يزيد بن عبد الملك ـ الذي وَلِيَ عمر بن عبد العزيز في الخلافة وسبق هشامًا ـ أراد أن يمضي في سياسة عمر بن عبد العزيز، فانبرى له هؤلاء المتاجرون بأقوات الأمة المسكينة وأتوه بأربعين شيخًا شهدوا له أن الخلفاء لا حساب عليهم ولا عذاب، فكانت النتيجة أن أقبل على الظلم وإتلاف المال والشرب والانهماك على سماع الغناء والخلوة بالقيان» . المصدر نفسه: ص138.

ظالمين، وإن «أوائل الصوفية كانوا ينفرون من السلاطين فصاروا لهم أصدقاء»[1].

وقد نتج عن مطاردة الحكام ورجال الدين لأرباب الفكر إن الشعب اتخذ من الكفر والزندقة سلاحًا يُشهره في وجه من يشاء من العلماء والباحثين، فراجت سوق الفتنة، وخشيَ العلماء على أنفسهم، فراحوا يكتمون آراءهم في صدورهم، ويرقبون ـ في خلسة ـ فترات تغفل فيها عنهم أعين الرقباء، ليبوحوا بها لتلاميذ يصطفونهم، أو يودعونها كتبًا تحت ستار علم آخر[2].

وهذا يفسِّر لنا لجوء الكثير من العلماء ـ ومنهم الغزالي ـ إلى إخفاء آرائهم الفكرية والفلسفية التي لا تلاقي رواجًا في المجتمع ووضعها تحت أطر ومسميات أخرى، وللغزالي أكثر من كتاب يدل على ذلك، بل إنه أمعن في التحوير، وأدرج تلك العلوم الممنوعة كالمنطق والفلسفة، وراح يسوغ لها شرعيتها بإرجاعها إلى الكتب المقدسة والأحاديث النبوية، كما فعل مع كتابي معيار العلم والقسطاس المستقيم[3].

ومع أن الوضع السياسي الذي أحاط بالغزالي قد ساعد على اضطراب

---

(1) أبو الفرج ابن الجوزي: تلبيس إبليس، منشورات مكتبة التحرير ـ بغداد، 1988، ص176.

(2) سليمان دنيا: الحقيقة، ص16.

(3) عندما أقبل المسلمون على الفلسفة اليونانية بالدرس والتمحيص، حذر البعض منهم ولا سيما أهل السنة المتزمتين من المخاطر التي قد تنشأ عن دراسة تلك الفلسفة، فطالبوا بمحاربة المنطق اليوناني وخاصة المنطق الأرسطي ـ لما يشكله من خطر على المعتقدات الدينية، محاربة لا هوادة فيها حتى قالوا «من تمنطق فقد تزندق» وهذا يوضح لنا ما عاناه المنطق من حملات تعسفية اضطرت الغزالي إلى أن يخفي أسماء من عناوين كتبه اتقاء لضيق أهل السنة والجماعة، ومن هنا جعل لكتبه المنطقية أسماء أخرى مثل «معيار العلم» و«محك النظر» و «القسطاس المستقيم» وكلها في حقيقة الأمر تدور حول المنطق وأقيسته وموضوعاته الرئيسية. راجع د. توفيق الطويل: أسس الفلسفة، دار النهضة العربية، القاهرة ط7، ص411 ـ 414.

هذا المفكر في ما بعد مع نفسه في مرضه وحياته العامة والخاصة، إلا أننا نلاحظ ثبات الخط النفعي لديه واستقراره في جميع تقلباته تلك، وإذا كنّا قد استنتجنا وجود المنفعة المتبادلة بين نظام الملك والغزالي، فإن تلك المنفعة ستبدو لنا جلية واضحة عند تناولنا للعامل البراغماتي الذي كان له الأثر الأكبر في حياة الغزالي قاطبة.

ثانيًا: العامل البراغماتي

لم يجرؤ أحد من المفكرين والباحثين على وصف أبي حامد الغزالي بأنه من الفلاسفة البراغماتيين إلا الأستاذ مدني صالح، عندما وصفه في الكثير من محاضراته لطلبة الدراسات العليا بأنه براغماتي أكثر من البراغماتيين أنفسهم. وبالقدر الذي أتفق فيه مع الأستاذ مدني صالح في هذا الوصف، لا بد لي من الإشارة إلى أن الجانب البراغماتي في حياة الغزالي لم تخض فيه الدراسات الفلسفية بما يستحق الوقوف عنده، بل إننا نلاحظ الكثير من تلك الدراسات قد عمدت إلى إغفال هذا الجانب، أو إذا ما اضطرها الموقف أشارت إليه إشارة عابرة، كما فعل ذلك أحد أبرز المتخصصين في الغزالي[1].

ونحن نعمد بالوقوف على هذا العامل بالذات وإبراز جوانبه المهمة، لما له من أثر عميق في الموقف الشهير الذي اتخذه الغزالي من فلسفة أرسطو، فهو موقف ينطلق في حقيقته ـ كما نرى ـ من مبدأ نفعي أولًا وقبل كل شيء وهو ما سنتناوله في الفصل الثالث من كتابنا هذا.

وعلى الرغم من الصراحة المعلنة في الكثير من كتب الغزالي والتي

(1) يعد سليمان دنيا من المهتمين والمتخصصين بفكر الغزالي والمدافعين عنه، والمبررين للكثير من مواقفه السلبية الضمنية والمعلنة، وخاصة ما يتعلق منها بإيثار الجاه والسلطة الدينية والموقف من الحروب الصليبية، راجع كل كتب سليمان دنيا بهذا الشأن.

يشير فيها إلى استفادته القصوى من رجال السياسية في ذلك الوقت إلا أننا لم نجد من الأسباب الكافية ما يدفع بعض الباحثين إلى تبرير ذلك أو الدفاع عنه أو التنصل منه أحيانًا، كأنها تهمة تشين بأخلاق ذلك الفيلسوف.

وعلى أي حال فإننا نحاول أن نبيِّن أهم النقاط التي شكَّلت علامات فارقة في حياته البراغماتية - إن صح لنا القول - ومن أولى تلك العلامات ما تمثَّل في بداية حياته الفكرية من وفاة أستاذه إمام الحرمين الجويني، إذ شكَّلت حدًا فاصلًا بالنسبة له، ولو تأخَّرت تلك الوفاة بضعة أعوام لما حصل الغزالي على ما حصل عليه من مكانة ومجد وشهرة. وفي هذا الصدد قال الدكتور الأعسم: «ولو كان لازم الجويني أكثر من ذلك بأعوام، لربما لم تسنح له الفرصة لأن يلقى نظام الملك، ليصبح واحدًا من أبرز من درسوا في نظامية بغداد ونيسابور»[1].

ولا شكَّ أن وفاة الجويني وما ترتَّب عليها ساعد في دفع الغزالي قُدُمًا «ولقد رأينا كيف سعى إلى نظام الملك، وتردَّد على مجالسه، وخاض غمار الجدل الذي كانت تُدار رحاه أمامه، ليظهر على أقرانه، وليطير اسمه إلى الآفاق. وأيضًا ألَّف وعلَّم ورفع صوته عاليًا مدويًا، في الدفاع عن الدين والذوْد عنه، وباعثه على كل ذلك، ليس وجه الله تعالى، بل وجه الرؤساء والحكام الذين كان يهمهم نشر مذهبهم، لأن قيام دولتهم منوط به»[2].

وهكذا أقبل الغزالي على الحياة ومغرياتها لينال من أوسمة العلم والشرف ما كان ليناله عالم آخر لولا إخلاصه لنظام الملك ودولته.

---

(1) الأعسم: الفيلسوف الغزالي، ص35.

(2) سليمان دنيا: الحقيقة، ص59.

وحدث ما لم يخطر على بال الغزالي؛ إذ اغتيل الوزير نظام الملك على يد أحد رجال الباطنية، فكان هذا الحدث نذير شؤم على الغزالي الذي لم يألُ جهدًا في محاربتهم والرد عليهم وتفنيد آرائهم حتى وصل الأمر به إلى إصدار فتوى بتكفيرهم[1].

وهنا اضطرته الظروف السياسية المتزامنة مع النزعة الأنانية في حب البقاء والمصلحة الشخصية إلى ترك الوطن والهجرة إلى مكان آمن لا تطاله أيدي الباطنية ورجالها[2].. وهكذا وقع اختياره على دمشق وإن لم يعلن عن ذلك صراحة، إذ يقول في كتابه «المنقذ من الضلال» .. «فلم أزَل أتردَّد بين تجاذب شهوات الدنيا، ودواعي الآخرة، قريبًا من ستة أشهر أولها رجب سنة ثمان وثمانين وأربع مائة، وفي هذا الشهر جاوز الأمر حد الاختيار إلى الاضطرار... ثم لما أحسست بعجزي، وسقط بالكلية اختياري، التجأت إلى الله تعالى التجاء المضطر الذي لا حيلة له، فأجابني الذي (يجيب المضطر إذا دعاه)، وسهَّل على قلبي الإعراض عن الجاه والمال (والأهل والولد والأصحاب)، وأظهرتُ عزم الخروج إلى مكة، وأنا أدبِّر في نفسي سفر الشام، فتلطفت بلطائف الحيل في الخروج من بغداد على عزمٍ أن لا أعاودها أبدا»[3].

إنّ حادثة إغتيال نظام المَلك، وما رافقها من تدهور الوضع السياسي لدولة السلاجقة جعل المجال واسعًا لتفسير عبارة الغزالي بأنها فتحت عليه بابًا من خوف شديد، ويتمثَّل ذلك الخوف بما يمكن أن يصيبه من رذاذ المؤامرات السياسية المستحكمة، كما تجعل البعض يحاول

(1) انظر تلبية الغزالي للأوامر الشريفة العالية في كتابه «فضائح الباطنية»، ص3 ـ4 وأيضًا مقدمة بدوي للكتاب ذاته ص أ ـ ي.

(2) يقدم ابن الجوزي شرحًا مفصلًا في كتابه «تلبيس إبليس» عن الباطنية وفرقها، ص102 ـ112.

(3) الغزالي: المنقذ من الضلال، ص37.

تفسير سبب اختيار الغزالي دمشق على غيرها لأنها أبعد البلاد الإسلامية حينذاك عن سلطة الباطنيين[1].

وبعيدًا عن اختلاف الباحثين في أسباب سفره أو هربه ـ إن صح التعبير ـ وبعيدًا أيضًا عن اختلافهم في المدة التي استغرقتها تلك السفرة، نراهم يتفقون على ما انتابه أثناء ذلك من مرض وصراع نفسيين حادَّيْن أربكاه في كثير من مواقفه الفكرية، مما يلفت انتباهنا إلى أن الكثير منهم يحاول تبرير النزعة النفعية والأنانية لديه من خلال إصرارهم على إصابته بالمرض حينًا ورغبته في ترك متاع الدنيا حينًا آخر، فضلًا عن أن هنالك هاتفًا قد هتف في أذنيه وقلبه بترك الدنيا ومشاغلها والإقبال على الحياة الأخروية، ويأتي في مقدمة هؤلاء المستشرق دي بور حيث قال: «وكان منصبه وشهوات الدنيا تجاذبه سلاسلها إلى المقام حينًا، ودواعي الآخرة تنادي به إلى الرحيل حينًا آخر؛ ورأى أنه يستطيع، بل ينبغي له، أن يحارب الدنيا وحكمتها؛ فذلك خير وأبقى. والحق أن مطامح الغزالي كانت أوسع من هذه الدنيا وأعمق»[2]. ويستدرك دي بور بقوله: «وفي أثناء مرض أصابه، هتف به هاتف باطني، فاشتغل بالعزلة والخلوة والرياضية والمجاهدة، استعدادًا للقيام بمهمته؛ وربما كان ينوي الظهور بمظهر مصلح ديني سياسي، وبينما كان الصليبيون يتأهَّبون في الغرب لمهاجمة الإسلام، كان الغزالي يتهيأ لأن يكون بطلًا روحيًا للدين الإسلامي»[3].

ولعل الحدث الأبرز في حياة الغزالي وأثناء سفره ما عُرف بالحروب الصليبية ضد المسلمين وقائدهم صلاح الدين الأيوبي في الشام ومصر

(1) عبد الكريم العثمان: سيرة الغزالي، ص21.

(2) دي بور: تاريخ الفلسفة، في الإسلام، ترجمة د. عبد الهادي أبو ريدة، القاهرة، 1936، ص202.

(3) المصدر السابق: ص202 ـ 203.

مطلع القرن الثاني عشر، وما لهذا الحدث من أثر كبير ومهم في اختبار مصداقية الغزالي كرجل دين وحجة للمسلمين، ولا شك أن تلك الحروب تمثِّل الميدان الأوسع للجهاد في سبيل الله وحث المسلمين للدفاع عن الوطن والعرض والدين! فماذا كان موقف الغزالي؟

لقد كان موقفه سلبيًا صارخًا مما لا يسمح بتبريره ومداراته مهما حاول البعض من المفكرين، وقد كان هذا الموقف السلبي بحد ذاته دافعًا لنا للاعتقاد وبيقين من أنه صاحب نزعة أنانية براغماتية خالصة، وإلا بماذا نفسِّر انزواءه وهروبه وعزلته في الشام ورحى المعارك دائرة بالقرب منه، وليس أدل على ذلك من إغفاله المتعمَّد لذكر تلك الحروب في كتبه قاطبة ولا حتى بإشارة بسيطة.

نعم لقد شهد الغزالي في السنوات الأخيرة من حياته وسمع بالمحنة التي أصابت العالم الإسلامي حين بدأت جحافل الصليبيين تغزو البلاد، وتؤسِّس فيها الممالك والدول حتى وصلوا إلى بيت المقدس. ومع ذلك كله لم يحرِّك ساكنًا. وأول من انتقد من المفكرين موقف الغزالي السلبي هذا هو زكي مبارك في كتابه «الأخلاق عند الغزالي» ، إذ يقول.. «... بينما كان بطرس الناسك يقضي ليله ونهاره، في إعداد الخطب وتحبير الرسائل، لحث أهل أوربا على امتلاك أقطار المسلمين، كان الغزالي (حجة الإسلام) غارقًا في خلوته، منكبًا على أوراقه. لا يعرف ما يجب عليه من الدعوة والجهاد... إنه ليس من المحتم أن يكون الرجل الممتاز بعلمه صورة لعصره، فإنّ كتب الغزالي لا تنبئنا بشيء عن تلك الأزمة التي عاناها المسلمون حين ابتدأت الحروب الصليبية. ومن الخطأ أن تقتصر الأخلاق على سلوك المرء كفرد مستقل عن الحياة الاجتماعية. فلكل

ظرف واجباته، ويتعسَّر وجود حالة لا تقتضي فيها الأخلاق»[1].

وفي الوقت الذي انتقد فيه زكي مبارك الغزالي، حاول البعض الآخر من المفكِّرين إهمال ذكر الحروب الصليبية، وبالتالي إهمال موقف الغزالي منها، ولهم أسبابهم الأيديولوجية التي تدفعهم لذلك، وفي مقدمة هؤلاء سليمان دنيا، الذي اضطر للرد على أقوال زكي مبارك كونها أول دراسة بالعربية، وإن كان الرد متَّسمًا بالدفاع والتبرير كما هي عادته[2].

وحاول بعض آخر منهم أن يقف منه موقفًا نقديًا موضوعيًا بالقدر الذي يحاول فيه تحليل الحدث تحليلًا منطقيًا سليمًا بعيدًا عن أي طرح أيديولوجي مسبق. وهذا ما قام به الدكتور عبد الأمير الأعسم الذي قال:

«ونحن نرى أن من أسباب هذه المواقف السلبية، أن الغزالي كان قد وصل إلى مرحلة خطيرة من الشعور بالعجز وهو صوفي؛ أي أنه قطع كل صلاته مع العالم الخارجي الذي غلبت عليه النفعية التي تبعده عن الآخرة؛ وهي غاية مسعاه، فلم يعد عضوًا مساهمًا في بناء مجتمع يساعد على نمو العقيدة الإسلامية؛ بل أظهر ذوبانًا خاصًّا في التصوُّف في ذات العبادة، فإن جوهر التصوف ـ كما أراه ـ أن ينغمس المريد في العبادة. فلا شأن له بما يحدث حوله، لذلك تحوَّل إلى عقيدة ما، تناقض جميع التيارات البارزة في عصره»[3].

كما يعتقد الأعسم أن اضطراب الغزالي النفسي الذي كان مثار جدل كبير، ربما كان السبب الرئيسي فيه هي تلك الحروب وإلا فما هو

---

(1) مبارك: الأخلاق عند الغزالي، ص21؛ وقارن: الأعسم، الفيلسوف الغزالي، ط تونس، 1988، ص47.

(2) تناولنا ردود سليمان دنيا على زكي مبارك وغيره من المفكرين ضمن المبحث الأول من الفصل الثاني.

(3) الأعسم: الفيلسوف الغزالي، ط بيروت 1981، ص46.

سبب إهماله لذكر الصليبيين مع أنهم أخطر على الإسلام من الباطنية والفلاسفة؟ «أما أنه لم يذكر شيئًا من هذا الاضطراب النفسي في كتبه، فهو لعدم ورود شيء عن الصليبيين فيها أيضًا. وهذا ما يدعونا إلى نظر عميق في تحليل موقف الغزالي المكافح من أجل الدين، فهو لم يكن إيجابيًا مع الصليبيين، كما كان إيجابيًا في قضية كفاحه الديني ضد المعتقدات الباطنية العامة بحيث أوقعه موقفه الأول في قالب سلبي غير مرغوب فيه، والثاني في قالب عاطفي للحكام كما حدث له مع المستظهر بالله وابن تاشفين»[1].

وإذا ما أخذنا بوجهة نظر الدكتور الأعسم، أن الغزالي في المرحلة الأخيرة من حياته قد قطع كل صلاته مع العالم الخارجي الذي غلبت عليه النفعية التي تبعده عن الآخرة، فبماذا نفسِّر تلبية الغزالي لدعوة الوزير فخر الدولة بن نظام الملك للعودة إلى التدريس في نظامية نيسابور؟

من جهته برَّر الغزالي تلك الدعوة بقوله: "فقدر الله تعالى أن حرك داعية سلطان الوقت من نفسه، لا بتحريك من الخارج، فأمر أمر إلزام بالنهوض إلى نيسابور، لتدارك هذه الفترة، وبلغ الأمر حدًا كاد ينتهي ـ لو أصررتُ على الخلاف ـ إلى حد الوحشة فخطر لي أن سبب الرخصة قد ضعف فلا ينبغي أن يكون باعثًا على طلب العزلة بالكسل، والاستراحة، وطلب عز النفس وصونها عن أذى الخلق"[2].

ولو افترضنا جدلًا وأخذنا برأي سليمان دنيا، أن الفساد الذي قد استشرى في البلاد والانحراف الذي كاد أن يودي بالعقائد هما اللذان دفعا بالغزالي إلى تلبية الدعوة، فإننا نراهما لا يستقيمان وسياق منطق

(1) الأعسم: المصدر نفسه، ص45.
(2) الغزالي: المنقذ من الضلال، تحقيق د. جميل صليبا، دمشق، 1934، ص153.

الأحداث إذ إن تدهور الوضع السياسي في بلاد الشام ـ حيث يقيم الغزالي ـ وما رافقها من حروب هي أولى به لأن ينهض بالهمم بدلًا من العودة إلى بلاد قرَّر أن لا يعاودها أبدًا.

ولا ننسى في هذا المقام أن نذكر أن الغزالي في بداية رحلته إلى الشام قد قال في كتابه «المنقذ من الضلال» إنه ترك الأهل والولد والوطن[1] مبديًا حرصه على مستقبله في العلم الآخر وتفانيه في تفادي سوء العاقبة إذا ما ظلَّ منكبًّا على الدنيا ونوازعها، فما الذي حدا به للانكباب على الحياة مرَّة أخرى؛ فهو يلبي دعوة الوزير للعودة للتدريس وهو في أواخر العمر. هذا من ناحية ومن ناحية أخرى يبرر تلك الدعوة، بل يغلِّفها بشوقه للولد والأهل و الوطن كما قال في كتبه[2].

هذا الاضطراب النفسي المرتبك الذي أصاب الغزالي وهو في الشام لا يدل إلا على هروبه من الحروب الصليبية الدائرة هنالك ومحاولة

---

(1) «ثم لاحظت أحوالي؛ فإذا أنا منغمس في العلائق، وقد أحدقت بي من الجوانب؛ ولاحظت أعمالي ـ وأحسنها التدريس والتعليم ـ فإذا أنا فيها مقبل على علوم غير مهمة ولا نافعة في طريق الآخرة؛ ثم تفكرت في نيتي في التدريس فإذا هي غير خالصة لوجه الله تعالى، بل باعثها ومحركها طلب الجاه وانتشار الصيت؛ فتيقنت أني على شفا جرف هار، وأني قد أشفيت على النار، إن لم أشتغل بتلافي الأحوال. فلم أزل أتفكر فيه مدة، وأنا بعد على مقام الاختيار، أصمم العزم على الخروج من بغداد ومفارقة تلك الأحوال يومًا، وأحل العزم يومًا، وأقدم فيه رجلًا وأؤخر عنه أخرى. لا تصدق لي رغبة في طلب الآخرة بكرة، إلا ويحمل عليها جندَ الشهوة حملة فيفترها عشية. فصارت شهوات الدنيا تجاذبني بسلاسلها إلى المقام، ومنادي الإيمان ينادي: الرحيل! الرحيل! فلم يبق من العمر إلا القليل، وبين يديك السفر الطويل، وجميع ما أنت فيه من العلم والعمل رياء وتخيل! فإن لم تستعد الآن للآخرة فمتى تستعد؟ وإن لم تقطع الآن هذه العلائق فمتى تقطع؟ فعند ذلك تنبعث الداعية، وينجزم العزم على الهرب والفرار، المنقذ من الضلال، تحقيق فريد جبر، ص36 ـ 37.

(2) «ثم جذبتني الهمم، ودعوات الأطفال إلى الوطن، فعاودته بعد أن كنت أبعد الخلق عن الرجوع إليه... وكانت حوادث الزمن و مهمات العيال وضرورات المعاش تغير في وجه المراد، وتشوش صفوة الخلوة» المنقذ من الضلال، تحقيق فريد جبر، ص7.

التنصُّل من الموقف الذي يحتمه الواجب الأخلاقي في مثل تلك الظروف، فضلًا عن أن نزعته البراغماتية ظلت ملازمة له طيلة حياته. ولو لم يسقط الوزير فخر الملك ذبيحًا بيد الباطنية لمّا أسرع الغزالي بترك التدريس في النظامية والسفر إلى طوس[1].

ولا ندري لماذا هذا اللغط الدائر في الدراسات الفلسفية الإسلامية حول أسباب هجرته للشام ومكوثه بها والتساؤل إذا كان قد ذهب إلى مكة ومصر أم لا؟ وهل التقى يوسف بن تاشفين أم لا؟ مع أن المسألة واضحة كل الوضوح إذا ما التزمنا بتتابع سير الخط البراغماتي الذي بدأ الغزالي به مشوار حياته، ونتفق هنا بالرأي مع الدكتور الألوسي الذي لم يتردَّد بإعطاء وصفٍ غريب للغزالي حين قال إن الغزالي ليس مريضًا، وليس متردِّدًا، بل هو يلبس لكل حال لبوسها! إن ردوده على خصومه واستدراكاته كانت في كتبه تدل على وعي تام بما يكتب؛ وأن المسألة ليست مسألة حالة لا شعورية قاهرة، بل عمل مدروس ومقصود وعن وعي وتصميم[2].

إذن عاد الغزالي إلى بغداد ونيسابور لأنه لم يشأ أن يتحمَّل مسؤولية سياسية وأخلاقية جديدة في بلاد الشام، وهذه هي الحقيقة كما تبدو لنا.

العامل الثالث: العامل الفكري[3]

إن العامل الفكري يشكِّل ـ دون أدنى ريب ـ امتدادًا متفاعلًا ومتداخلًا

---

(1) الأعسم: الفيلسوف الغزالي، ص46.

(2) حسام الألوسي: دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي، «الغزالي مشكلة وحل»، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، 1992، ص231.

(3) يعد كتاب «المنقذ من الضلال» من أهم الكتب التي يتحدث فيها عن حياته الفكرية، وقد سماه الأوربيون بـ «اعترافات الغزالي» ، ربما لأنه يذكرهم بكتاب «الاعترافات» للقديس أوغسطين.

في الوقت نفسه مع العامل السياسي. ولتسليط الضوء على أهم الجوانب الفكرية التي أثَّرت في سياق حياة أبي حامد الغزالي، لا بد من إلقاء نظرة عاجلة على الوضع الفكري عند المسلمين عمومًا في العصور التي سبقت عصر الغزالي لنتبيَّن ما ترتب عليه من نتائج لا يمكن لنا بأي حال من الأحوال إغفالها أو التغاضي عنها.

لقد اعتمد المسلمون في صدر حياتهم الأولى وفي عهد الرسول محمد في حل قضاياهم الإيمانية المستجدة على مصدرين أساسيين هما القرآن والسنة. وعندما تعقَّدت الأمور بعض الشيء بعد وفاة الرسول الكريم لجأوا إلى طريقة جديدة لحل ما قد يواجههم من اعتراضات وهي إجماع الأمة بالاتفاق على رأي ما، فكان هنالك ما يسمى الإجماع أو (الرأي)، ثم بتقدم الزمن وتطوُّر الحياة الاجتماعية وما رافقها من صعوبات، أوجد المسلمون طريقة رابعة سميت (بالقياس)[1].

وبالإضافة إلى القرآن المجيد والسنة النبوية فإن الطريقتين الثالثة والرابعة ـ أي الرأي و القياس ـ لاقتا رضا وقبولًا عند الغزالي وفرق أهل السنة، وعلى العكس من ذلك رفضت فرق الشيعة وغلاتها الأخذ بالمفهومين الأخيرين، لأن الأمر لا ينسجم وقولهم بالتعليم عن الإمام المعصوم[2].

وهذا الإمام كما هو معروف تاريخيًا وفكريًا منزَّه عن الخطأ ومعصوم

---

(1) قدري حافظ طوقان: مقام العقل عند العرب، دار المعارف بمصر، القاهرة، 1960، ص34 ـ37.

(2) راجع علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ط4، دار المعارف بمصر، القاهرة، 1966، الفصلين الثاني والثالث وكذلك عمر فروخ في كتابه: تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون، ط1، بيروت، 1962، ص141 ـ 165.

منه، إذ إنه ورث المعرفة الحقيقية ولا يعلم إلا الحق[1]. وقد لجأت فرقة الغلاة من الشيعة إلى القول بأن للقرآن ظاهرًا وباطنًا، وأن الحقيقة هي قيد المعنى الباطني الذي يقتصر تأويله على المجتهدين المكلَّفين بهداية المؤمنين نيابة عن الإمام المعلم في حالة غيابه، وخير من فصَّل في ذلك في القرن الرابع الهجري جماعة إخوان الصفا. ومن قبلهم الإسماعيلية بقسميها الباطنية والتعليمية.

وما يعنينا في هذا المقام الفرقتان الأخيرتان لما لهما من أثر بالغ في حياة الغزالي بكل جوانبها؛ وهذا ما سنخوض فيه، ولكن بعد الإشارة إلى المسارات الأولى لحياته التي بلورت في ما بعد مواقفه الفكرية البراغماتية... وتخبرنا أغلب المصادر التاريخية قديمها وحديثها إلى أنه تربى في كنف رجل صوفي أثَّر على نمط تفكيره وسلوكه حتى تطبَّع على ذلك دون أن يكون في مقدوره أن يتخذ قرار التغير إذا ما أراد ذلك مستقبلًا. وهذا على وفق مدرسة التحليل النفسي للعالم الشهير سيغموند فرويد[2].

وقد تعزَّز سلوكه الصوفي باللاوعي ـ إن صحت التسمية ـ بعد تتلمذ ولفترة ليست بالقصيرة على يد إمام الحرمين الجويني. «ولقد ظل الغزالي في رعايته يدرس الفقه والأصول والمنطق والكلام حتى كان الموت هو المفرّق بينهما»[3]. ولقد أبقى هذا الرجل آثاره السلوكية على كل تفكيره في ما بعد.

---

(1) الغزالي: القسطاس المستقيم، ص32 ـ 33.

(2) تشير الدراسات النفسية التي قام بها هذا العالم إلى أن شخصية الرجل تتكون في سنوات طفولته الأولى. راجع: فرويد: «ثلاث مقالات في التحليل النفسي» ، ترجمة جورج طرابيشي، ط2، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 1982.

(3) سليمان دنيا، مقدمته لكتاب «تهافت الفلاسفة» ، ط4، دار المعارف بمصر، القاهرة، 1966، ص49.

وعلى كل حال فإنّ الغزالي قد انتمى إلى عصر غلبت فيه النزعة الدينية على الروح الفلسفية التي كانت مزدهرة في القرن الثالث الهجري. ولا شك أن تأثر المسلمين بالعناصر الثقافية الوافدة كان كبيرًا بسبب كثرة ما جاء به النقلة من جميع أنواع الفلسفات والعلوم والفنون[1].

ولازدهار الحركة العلمية في عصر الغزالي ولإغداق الرؤساء في عطاياهم، فقد زجَّ الغزالي بنفسه وسط هذا المعترك العلمي الذي كان يُدار لصالح نظام الملك[2]، الذي بفضله تبوأ الغزالي بما يليق به فعلاً سواء في المدارس النظامية أو كحجة للمسلمين.

وهكذا، وتحت سطوة الحكام وبطشهم أخذت آراء المعتزلة بالانزواء لتحل محلها آراء الأشاعرة بجهود الغزالي من جهة، وبدعم نظام الملك من جهة أخرى حتى أصبح الغزالي أحد الأركان الأساسية التي يستند إليها المذهب الأشعري.

ومن هذا الموقع أنكر الغزالي على الناس اشتغالهم بالفلسفة والعلوم، وذهب في بعض الأحيان إلى حد التأليب على من يشتغل بذلك باعتباره مارقًا زنديقًا يستحق العقاب والزجر. «إن الغزالي إنما يترجم لنا أهداف ومطامح الفئات التي وجدت بهذه العلوم والمعارف حراجة وتهديدًا جديًا لامتيازاتها الاجتماعية، فشنَّت لذلك هجومًا عنيفًا على كل المشتغلين بها حتى بات الإنسان يخاف على نفسه القتل أو الحبس، إذا عُرِف عنه أو أُشِيع خطأ أنه يشتغل بالفلسفة أو الرياضة أو المنطق، وحتى بلغ درجة وجدنا الفلاسفة والعلماء عندها يميلون إلى التستر على هوياتهم، وربما

(1) انظر تفاصيل ذلك في كتاب «الفهرست» لابن النديم، تحقيق، رضا تجدد، طهران، 1971، الجزء السابع، ص313 ـ 364.

(2) سليمان دنيا: الحقيقة، ص21.

لجأوا إلى التنظيمات السرية حيث يكون بمقدورهم إشباع نهمهم إلى قراءة الفلسفة والعلم، وحيث يكون بمستطاعهم بث أفكارهم بشكل من الأشكال في الوجوه الاجتماعية. إنه لممّا يمضّ ويؤلم كثيرًا أن يقف الغزالي إلى جانب هؤلاء في معركتهم ضد الفلسفة والعلوم، وهو التأمل بضرورة الاجتهاد والتفريق بين العلم والدين، والتثبت العقلي من الحقائق، وتطوير العقيدة بما يتناسب ومقتضيات تبدل الأحوال وتطور الظروف الاجتماعية»[1].

ويذهب الغزالي إلى أبعد من ذلك في ولائه لولاة الأمر عندما قام بمحاربة الأفكار الباطنية بطلب من الخليفة المستظهر بالله، وبطبيعة الحال لم يشأ الغزالي أن يشير إلى حقيقة الأمر ودوافعه الخفية وبرَّره بلجّة الخلاف المتلاطم القائم بين الشيعة والسنة وبين الفقهاء فضلًا عما دخلت البلاد من أفكار وألوان فلسفية مختلفة كلما دفعت به ـ كما يقول في منقذه ـ إلى الخوض في هذا.. «ولم أزَل في عنفوان شبابي وريعان عمري، منذ راهقت البلوغ قبل بلوغ العشرين إلى الآن، وقد أنافت السن على الخمسين، اقتحم لجَّة هذا البحر العميق، وأخوض غمرته خوض الجَسور، لا خوض الجبان الحذور، وأتوغَّل في كل مظلمة، وأتهجم على كل مشكلة، وأتقحم كل ورطة، وأتفحَّص عن عقيدة كل فرقة، وأستكشف أسرار مذهب كل طائفة، لأميز بين محق ومبطل، ومتسنن ومبتدع، لا أغادر باطنيًّا إلا وأحب أن أطَّلع على باطنيته، ولا ظاهريًّا إلا وأريد أن أعلم حاصل ظاهريته، ولا فلسفيًّا إلا وأقصد الوقوف على كنه فلسفته، ولا متكلمًا إلا وأجتهد في الاطلاع على غاية كلامه ومجادلته،

---

(1) محمد مهدي مبارك: مقال له في مجلة «المعلم الجديد»، المجلد الخامس والعشرون، الجزء الثالث، بغداد، 1962، ص126.

ولا صوفيًا إلا وأحرص على العثور على سر صفوته، ولا متعبدًا إلا وأترصد ما يرجع إليه حاصل عبادته، ولا زنديقًا معطلًا إلا وأتجسس وراءه للتنبه لأسباب جرأته في تعطيله وزندقته»[1].

إن هذه المهمة الخطيرة التي أخذها الغزالي على عاتقه وهي الوصول للحق وانتداب الفرقة الناجية من بين الفرق المضطربة، جعلته يخوض غمار جولات فكرية في أكثر من واحد من كتبه ولا سيما تلك التي ألفها ضد الباطنية بتكليف من المستظهر بالله مصرًا فيها على هدم فكرة الإمام المعصوم التي كان يؤمن بها أولئك، فالأمور الدينية عندهم لا تؤخذ في ثوبها اليقيني إلا من الإمام المعصوم الذي يتلقاها عن الله مباشرة[2].

وإن نقض هذه الأفكار مهمة صعبة جدًا لا ينهض بها إلا من أحسن التعامل معها «لأنها تتطلب استعدادًا خاصًا ومواهب خاصة، وقد كانت العناية الإلهية قد زودت الغزالي بهذا الاستعداد وحبته بتلك المواهب»[3]؛ فكان «إمامًا صاحب مذهب في جميع النواحي: إمام في الفقه، وصاحب اتجاه في علم الكلام، وله موقف من الفلسفة... وشيخ من شيوخ الصوفية»[4]. وعند مطالعة كتبه ومؤلفاته ومخطوطاته التي وصلت بمجموعها إلى أكثر من 52 مؤلفًا تدل على أن الرجل كان واسع الإطلاع وملمًّا بثقافة عصره كلها. «ولم يكن شغفه بمعرفة مذاهب التعليمية بأقل قوة، خصوصًا وأن الباطنية استشرت في زمنه وباتت تهدِّد العالم الإسلامي وتفرض إرهابًا أسود عليه، وحتى كادت أن ترسي قواعدها كاتجاه فكري قوي، لذلك عمد بعد دراستها إلى التأليف فيها

(1) الغزالي: المنقذ، ص10.
(2) عبد الكريم العثمان: المصدر السابق، ص28.
(3) سليمان دنيا: الحقيقة، ص23.
(4) عبد الكريم العثمان: المصدر السابق، ص9.

شارحًا حقيقتها، مهاجمًا لها مبينًا خطرها»[1].

وترتَّبت على موقف الغزالي هذا وموقف الولاة الموالي لهم نتائج سياسية خطيرة يستعرضها لنا عبد الكريم العثمان في كتابه «سيرة الغزالي وأقوال المتقدمين فيه» إذ يقول.. «وكان خطر الباطنية بازدياد ووصلت خطورتهم إلى درجة كبيرة حتى إنهم قتلوا نظام الملك سنة 485هـ، وابنه فخر الدولة سنة 500هـ، والأعز وزير السلطان بركياروق سنة 495هـ... وفرضوا نوعًا من الإرهاب على المناطق الشرقية من العالم الإسلامي. وكان الفاطميون من وراء الحركة الباطنية، وقد استغلت فرصة الفوضى السياسية وعدم وجود أصحاب عيون وأخبار في البلاد فعاثت فيها فسادًا»[2]. وأضاف أيضًا «وزاد أمرهم استفحالاً، فصاروا يهددون من لا يوافقهم بالقتل، فصار يخاف من يخالفهم حتى لم يجسر أحد من مخالفيهم ولو كان أميرًا من الخروج من منزله حاسرًا، بل كان يلبس تحت ثيابه درعًا، واستأذن السلطان بركياروق خواصه في عدم الدخول عليه بسلاحهم، وعرفوه خوفهم من الباطنية وأشاروا على أن يفتك بهم قبل أن يعجز عن تلافي أمرهم»[3].

بعدئذ رأى الغزالي نفسه، بما لا يقبل الشك، قد أصبح مهددًا بالخطر المحدق به من كل جانب. فالباطنية يترصَّدونه، ولن يعفوه عما سطره في «المستظهري» إلى جانب باعث داخلي مستبطن فيه إلى محاربة الباطنية وتكليف المستظهر إياه، فقد ألمَّ به قلق ظهر أثره جليًّا واضحًا في سلوكه في ما بعد[4].

---

(1) عبد الكريم العثمان: المصدر نفسه، ص9.
(2) المصدر نفسه، ص27.
(3) المصدر نفسه، ص28.
(4) يشير ابن خلدون إلى انحدار الدولة العباسية وما شابها من اضطراب سياسي وفكري

وإزاء تدهور تلك الأوضاع وتسمم الأجواء السياسية[1] من حوله وخشية على حياته من أن يصيبها ما أصاب صديقه نظام الملك وولده، لتطفو على السطح هنا الغريزة الإنسانية في حب البقاء والحفاظ على الذات؛ فيقرِّر الغزالي السفر إلى الشام البعيدة عن الباطنية وأعين رقبائها، ليوهم المحيطين به بأنه مسافر إلى الحجاز لأداء فريضة الحج. وعند هذه النقطة بالذات تتجلَّى الحقيقة في أسباب سفره، وتختزل الكثير من الدراسات التحليلية العريضة التي تبرِّر حينًا وتدافع حينًا وتلتمس له العذر حينًا آخر.

العامل الرابع: العامل الديني

وهذا العامل يكاد يكون من أهم العوامل وأوضحها في بيان رؤية الغزالي البراغماتية في تعامله مع موضوعة الدين، ولا نأخذ من الغزالي هنا إلا جانبه، الفقهي والكلامي والصوفي، ذي الصلة الوثيقة بالشريعة وبالجمهور على حد سواء.

نحن نعرف أن الغزالي كان لديه شيء من التعصب والانغلاق عند تعامله مع المسألة الدينية، وفي تعصبه هذا شيء من الاعتدال، فالإسلام عندنا هو عقيدة وعبادات وطقوس، وأحكام وتنظيم. ومن هنا جاء توضيحه لشعائر الدين أمام العامة، وكان متفقًا تمامًا مع ابن سينا في قوله «على الفيلسوف أن يعظِّم شعائر الدين أمام العامة كي لا تنحل عنهم العقيدة فلا دين يتبعون ولا فلسفة يفقهون»[2].

بين أهل السنة والشيعة والخلاف على الإمامة ومذاهبها والخلاف كذلك بين الحنابلة والشافعية.. انظر: المقدمة، الجزء الثالث، ص477 وما بعدها.

(1) المصدر نفسه، ص 477.

(2) ابن سينا: الشفاء «الإلهيات» ، الجزء الأول، نشرة سعيد زايد، تحقيق د. محمد يوسف موسى، 1960، القاهرة، ص42 ـ 43.

ولا ضير من أن يكون للدين بعد براغماتي عند الغزالي، ولا ضير كذلك من أن يكون له دافع لطلب الجاه، فهو دافع طبيعي كدافع الجوع والعطش وكلنا يطلبه ويتمناه. ولا ندري لم يغفل أغلب المتخصصين والباحثين هذا الجانب لديه وكأنه سبَّة وشتيمة لا تليقان نسبتهما لحجة الإسلام. ولنعمل على تحليل الموقف على النحو التالي..

1 ـ موقفه من الفلسفة.

2 ـ موقفه من العامة.

3 ـ موقفه من التصوف.

ولنأتي على أولى النقاط، ونضع في الاعتبار من أن الموقف من الفلسفة عنده إنما يكمن بموقفه من فلسفة أرسطو ـ وهو ما سنتناوله بدراسة تحليلية في الفصل الثالث ـ وبادئ ذي بدء نقول إنّه نظر إلى فلسفة المعلم الأول بمنظارين: «الأول» هو المنظار السياسي خصوصًا لما للغزالي من موقع مهم في الدولة في ذلك الوقت. و«الثاني» من منظار فكري واجتماعي وديني كفقيه وحجة للمسلمين وموقعه هذا يلزمه بطبيعة الحال أن يكون حادًا ـ ولو ظاهريًا من أرسطو وفلسفته.

وبالفعل أراد الغزالي أن يقضي على الفلسفة ويحرق كتبها ويلعن أصحابها، لا لشيء إلا لغرض المنفعة الدينية. فالفلسفة ليست بذات جدوى للجمهور ـ كما سنوضح في النقطة التالية ـ ويرى الغزالي أن مسألة قدم العالم عند أرسطو لا تجعل منه إلا آثمًا وكافرًا، وهنا أدرك أبو حامد أن لا مكان لأرسطو بين الفقهاء. إذ كيف بإمكان فلسفته أن تدخل بيئة إسلامية يكتنفها الاصطراع المذهبي والفكري وتسودها مذاهب خمسة تشكّل بحد ذاتها جدارًا صلبًا يصعب اختراقه.

وبعيدًا عن اتهام ابن رشد للغزالي بعدم اطلاعه على فلسفة أرسطو،

وأنه قرأها من خلال ابن سينا، فإننا نرى أنه كان صائبًا في نقده لأرسطو وذلك لأكثر من سبب منها أنه أراد أن يدافع عن مواقعه في الدولة ويعززها. وهذا ولا ريب أمر مشروع لكل إنسان إذا ما أراد أن يتخذ مواقع تقوِّيه. ولا يهم السؤال هنا عن أيهما أكثر استفادة من الآخر الغزالي أم نظام الملك. وكذلك «أن الغزالي شكَّك في المعرفية الحسية والعقلية لأسباب دينية بحتة، وأنه قط لم يشك في دينه أو إلهه أو البعث... إلخ؟ وأنه كان يعرف مقدمًا أن العقل يعارض الدين فسعى لإضعاف العقل لحساب الدين، متوِّجًا ذلك، في النهاية، بفكرة الكشف وطريقة التصوف كحل ومنقذ له»[1].

وأن معارضة العقل للدين تكمن في اعتقاده بعدم إمكانية العقل للوصول إلى اليقين في المسائل الحسَّاسة عند الجمهور خصوصًا تلك المتعلِّقة بوحدانية الله وخلود النفس والثواب والعقاب «وحجته في ذلك أن الفلاسفة الإغريق الذين كانوا يتذرَّعون في أبحاثهم بالعقل فقط، قد اختلفوا فيها اختلافًا عظيمًا ولم يتفقوا فيها على رأي»[2].

وأيضًا أن الغزالي لم يطل على أرسطو وفلسفته إلا من شرفات أبواب الفقه بابًا إثر باب، وما إن وصل إلى باب الفلسفة وجد عنده أن المرء ـ أي أرسطو ـ لا يتطهَّر كما يتطهَّر المسلمون ولا يعرف القبلة، وإذ يأكل الخنزير ويعاقر الخمر ولا يزكي من الأموال التي أغدقها عليه الأمير فيليب وإبنه الإسكندر، وفوق هذا كله فهو يعتقد بقدم العالم وينكر المعاد الجسماني. وهنا كان لا بد للغزالي من أن يهاجمه بدلًا من أن

(1) الألوسي: دراسات الفكر الفلسفي «الغزالي مشكلة وحل»، ص270 ـ 275.
(2) سليمان دنيا: الحقيقة، ص36.

يرحِّب به[1]. وأخيرًا، أن الغزالي على وفق ذلك أرحم بالعباد من ابن رشد الذي جعل من التفلسف فريضة على كل مسلم ومسلمة.

أمّا موقفه من العامة، أي «الفئة الثالثة»[2]. فيبدو أنه كان صائبًا في قيادتهم وذكيًا في التعامل معهم، ويمكن القول بأنه لا يلوم الفلاسفة على معتقداتهم قدر ما يلومهم على التصريح بذلك للعامة لأنهم لا يستوعبون.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن ابن طفيل انتقد الغزالي انتقادًا لاذعًا متهمًا إياه بالتلوُّن والتذبذب بين الخاصة والعامة، يظهر لأولئك ما يخفيه أمام هؤلاء ولا يتحرَّج في كتبه من القول بأن الحكمة تقتضي تجنب أذى الجمهور[3].

ولم يكن نقد ابن طفيل الوحيد من بين الفلاسفة والمفكرين، إذ إن ما قام به المفكر المغربي محمد عابد الجابري من دراسة تحليلية نقدية للفلسفة المشرقية عامة وفلسفة الغزالي خاصة، جدير بالوقوف عندها، وهو ما سنتطرَّق إليه في الفصل الثاني من هذا الكتاب.

وأيًا كان الأمر، فما رافق الغزالي من دواعٍ سياسية ودنيوية، كجاه وعلو منزلة دعته إلى ذلك. فضلًا عن «أن من النّاس طائفة تخفى عليهم الحقيقة، لعدم طاقتهم إياها. لهذا فهو يقف منهم الموقف الذي يرى أن

(1) مدني صالح: محاضرات على طلبة الدكتوراه ـ السنة التحضيرية 2002 ـ 2003.

(2) قسَّم الغزالي الناس إلى ثلاثة أصناف هم العوام والخواص وما يتولد بينهما من أهل الجدل والشغب، ويصف العوام بأنهم بله وليست لهم فطنة ولا قدرة لفهم الحقائق، وإن كانت لهم فطنة، فليسيت لهم داعية الطلب، بل شغلتهم الصناعات والحرف، كما ليس لهم داعية الجدل. ويطلب الغزالي من الخواص أن يدعوا هؤلاء إلى الله بالموعظة، ويرى أن العوام يجب أن تخفى عليهم الحقيقة، ولذا فهو يقف منهم الموقف الذي يرى أن الشرع أمر به. انظر: الغزالي: القسطاس المستقيم، ص86 ـ 100.

(3) راجع: ابن طفيل: حي بن يقظان، ط2، دمشق، ص69. وقد أرجأنا الحديث في ذلك النقد إلى المبحث الأول من الفصل الثاني ضمن ردود سليمان دنيا على منتقدي الغزالي.

الشرع أمر به، وهو مخاطبة الناس على قدر عقولهم، وكثيرًا ما ردَّد في كتبه قوله صلى الله عليه وسلم: «خاطبوا الناس على قدر عقولهم، أتريدون أن يكذّب الله ورسوله». فمثله كمثل الطبيب الذي تفد عليه جماعات المرضى، فيخرجون، وبيد كل واحد منهم بيان بنوع الطعام والدواء، لا يشبه ما بيد الآخرين، فمن الخطأ أن يقال: أليسوا جميعًا مرضى! فكيف نوع الدواء ونوع الغذاء!»[1].

وهنا يمكننا القول إن الغزالي لم يكن متذبذبًا قدر ما كان مضطرًا لأن يتحدَّث بعدة ألسن وكما نراه أيضًا أدنى من ابن رشد لأَفهام العامة وإلى حقيقتهم، فهو حرفي، تشبيهي، تجسيدي، لا تأويلي، أشعري غير معتزلي، يقدس الملكية الخاصة ويؤمن بخلود النفس والثواب والعقاب.

وهذه الأمور هي ـ بلا شك ـ ضرب من ضروب الإيمان التربوي، حيث إن الإيمان باليوم الآخِر له قيمة انضباطية ومن دونها يصبح الأمر فلتانًا، ولو طرحت المسألة سيكولوجيًا لكان أجدى بكثير من حجج المتكلمين وسواهم، فمن المنطقي أن إنكار المعاد الجسماني يزهِّد العامة في الجنة ويقلل خوفهم من النار وهنا تكون المسألة تربوية ـ سيكولوجية.

وعلى ما يبدو أن الغزالي استفاد من هذه المسألة كثيرًا في استمالة الجمهور لتأييده وتعزيز موقعه كحجة للإسلام، فهو على وفق ما تأمر به الشريعة يؤكِّد الملذات الحسية في العالم الآخر.. «وفاكهة مما يتخيرون ولحم طير مما يشتهون وحور عين»[2]. إذن فهو يأمرنا بأن نعتقد بأشياء نريدها نحن ونتبناها، ففيها تطييب للخاطر. فالغزالي دافع عن التشبيه والتجسيد وهو ما أراده الإسلام إذ دافع عن المسرات والملذات الحسية

(1) سليمان دنيا: الحقيقة، ص74.
(2) سورة الواقعة، الآية 20.

في العالم الآخر، وهو ما رفضه ابن طفيل كون هذه الأمور كلها من باب التشبيه والتجسيد.

نستشف إذن من موقف الغزالي من العامة أنه كان مضطرًا لقبول حرفية النص وحرفية المعاد الجسماني لإقناع الناس وانضباطهم أولًا، وليدافع عن موقعه كحجة للإسلام ثانيًا. ويتتابع سير الخط البراغماتي مع التصوف عند الغزالي، فمن أول المؤشرات الدالة عليه أنه لم يتصوَّف ويزهد بالدنيا لأسباب أخروية. ولو افترضنا جدلًا أنه تصوَّف لسبب أخروي فهذا لا يخرج عن الإطار الذي رسمه في الكثير من كتبه كالإحياء والمنقذ من أن المتاع الأخروي خير وأبقى من المتاع الدنيوي وبما ينسجم مع رفضه للتأويل والتأكيد على حرفية النص بما فيها من تشبيه وتجسيد، وثواب وعقاب.

إن الأزمات التي ألمّت به من مرض وشك وقلق وزهد وتصوف هي نتيجة خوفه الشديد مما كان يحدق به من أخطار، خاصة وأنه قد حمل في أكثر من كتاب على الباطنية وآرائهم ومعتقداتهم حملة قاسية وعنيفة، ولا ننسى ما قام به هؤلاء من ترويع وتهويل لكل من يخالف آرائهم، مما اضطر الغزالي إلى التنازل عن كل المغريات والزهد بكل شيء والانزواء بعيدًا مدفوعًا بغريزة حب البقاء. وهو ردُّ فعل سيكولوجي طبيعي. ومما يؤكد ذلك أنه لم يكن ممنوعًا من السفر، فلماذا ادعى السفر إلى الحجاز قاصدًا الحج وهو ينوي الرحيل إلى دمشق؟ وقد بينًا في صفحات متقدمة لماذا اختار دمشق. وسنبيِّن هنا لماذا أعلن السفر للحجاز، طبعًا لزيارة قبر الرسول وحج البيت الحرام. وهذا ولاشك يؤمِّن له الطريق ويبعد عنه العيون.

* * *

المبحث الثاني

ابن رشد[1]

سمات المناخ الفكري والسياسي

لعصره والعصر الذي سبقه

---

(1) على الرغم من الشهرة العريضة التي نالها فيلسوف قرطبة «520هـ ـ 1126م/ 595هـ ـ 1198م» في الغرب اللاتيني إبان القرون الوسطى، إلا أنه لم ينل نصيبه منها في بلاد المسلمين، والأكثر من ذلك أن الكثير من المؤرخين القدامى قد أهملوا سيرته عمدًا، وقصدًا ربما لما أشيع عن إلحاده.. مع ذلك قام نفر قليل منهم بتدوين سيرته كابن الآبار والأنصاري والذهبي، حيث تذيل مقالاتهم في نهاية كتاب أرنست رينان «ابن رشد والرشدية» الذي بات هو الآخر من المصادر الرئيسية عن ابن رشد. بالإضافة إلى ما جاء في كتاب المراكشي «المعجب» في جزئه الثالث. وهنا تتفق المصادر بقديمها وحديثها على ولادة الفيلسوف في قرطبة سنة 520 للهجرة. وأنه حفظ القرآن الكريم منذ صغره ودرس أصول الفقه وعلم الكلام على أبي القاسم بشكوال وأبي بكر بن سمحون، وأبي جعفر بن عبد العزيز وهم أعظم فقهاء الأندلس في تلك الأيام. وأن نشأته كانت في بيت علم ومجد مما هيأ له الظرف المناسب ليكون على صلة بعلية القوم في عصره. ومن المفيد أن نشير إلى أهم المصادر التي تتحدث عن أسرته ونسبه وسيرته الكاملة..

1 ـ عبد الواحد المراكشي: المعجب في تلخيص أخبار المغرب، ط1، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة، 1949، ص230 ـ 244.

2 ـ ابن العماد: شذرات الذهب، الجزء الرابع، مكتبة القدس، القاهرة، 1350هـ ص320.

3 ـ الذهبي: ملحق في كتاب «ابن رشد والرشدية»، ترجمة عادل زعيتر، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1967، ص451.

4 ـ ابن خلكان: وفيات الأعيان وأنباء الزمان، تحقيق محيي الدين عبد الحميد، الجزء السادس، مكتبة النهضة المصرية لسنة 1948، ص133 ـ 134.

إن دراستنا لملامح وأجواء السياسة والفكر لعصر ابن رشد وما قبله ستختلف، وبشكل كبير، عمَّا كان عليه الأمر مع الغزالي، وذلك لاختلاف الظروف بين الرجلين، فإذا كانت تلك الأجواء قد شكَّلت عوالم مهمة ومؤثرة في حياة الغزالي؛ فإن تلك العوامل لا تلقى ذات الأهمية في حياة ابن رشد المتَّسمة بوضوح الرؤية والهدف منذ البداية، ولأن وجودها لم يؤثِّر لا في موقفه الفلسفي الأرسطي ولا في موقفه الاجتماعي ـ الديني. ولكننا سنتناولها من زاوية أخرى وبإطار عام، حيث إنّ تلك الأجواء السياسية والفكرية والاجتماعية ساهمت وبشكل كبير في ما يسمى «نكبة ابن رشد» التي سنحاول في هذا المبحث أن نسلط الضوء عليها وعلى أسبابها الحقيقية بعيدًا بعض الشيء عن الأسباب المتداولة في الدراسات الرشدية حتى نتمكن من الإقتراب إلى الطبيعة التي تتسم بها شخصيته، ونتمكن بالتالي من إبراز موقفه من الحكمة «أرسطو» ومن الشريعة «الدين» على حد سواء.

وإذا كانت البيئة التي عاشها الغزالي مليئة بالتوتر والاضطراب شكَّلت أرضية خصبة لنشاط الحركات الفكرية السرية ولا سيما «إخوان الصفا»، فإن مثل تلك الأوضاع تخفُّ حدتها في بلاد الأندلس سواء في عصر ابن رشد أم العصر الذي سبقه، وذلك لسيادة المذهب المالكي أولًا ولعدم وجود مذاهب للمتكلمين ثانيًا.

سنحاول التركيز في هذا المبحث على جملة من القضايا ذات الصلة بالموقف الفكري والسياسي ليس لابن رشد فحسب وإنما للموقف العام الذي يتخذه أغلب الفلاسفة السابقين عليه، وما نتج عن ذلك من تعسُّف أصاب فيلسوف قرطبة. ولكي تكون الصورة واضحة لدينا هنا فإننا سنتناول بالتحليل النقاط الآتية:

وهنا نعاود أدراجنا إلى المرحلة الزمنية التي سبقت عصر ابن رشد لنتابع ونقف على أبرز المؤشرات التي ساهمت في تقدُّم أو تراجع الخط الفكري والعلمي والفلسفي في ذلك الزمان، ونرى ما العوامل التي تساهم في تطوره أو انحطاطه لأن كل ذلك سينعكس بطبيعة الحال على أوضاع العلماء والمفكرين والفلاسفة ـ وقد يُطرَح سؤال هنا ـ لماذا لا نبدأ بعصر ابن رشد ونتحرى عن كل ذلك بدلًا من الرجوع إلى الوراء.

إن الإجابة عن ذلك تتضمَّن نقطتين، الأولى: أن التاريخ الإنساني والفكري على وجه الخصوص «هو فكر موصول الحلقات كل حلقة منها تفضي إلى الحلقة التي تليها بشكل مباشر أو بشكل غير مباشر إيجابًا أو سلبًا»[1]. كما أن قدرة التفلسف لا تمتد إلى مجال الخلق والإبداع ضمن نطاق زمني واحد بقدر ما ينصب في القدرة على التحليل والتفسير والفهم[2] لما هو سابق أو لاحق للموقف الفلسفي. وهذا التحليل والتفسير والفهم سيفضي بنا إلى النقطة الثانية التي توجب على ابن رشد استيعاب الدرس الفلسفي التاريخي والاستفادة من عبره لتجنب عثرات المستقبل. لكن ابن رشد ـ على ما يبدو ـ لم يُعِر بالًا للمرحلة التي سبقته، مما أوقعه ـ في ما بعد ـ في فخ السذَّج والدهماء الذين ما فتئوا يحاربون كل جديد تحت مسميات وذرائع شتى يأتي في طليعتها «حماية الدين».

ويمكننا القول إن بعض المراحل الزمنية السابقة لعصر ابن رشد تتسم بالدوغمائية والعصبية المتطرفة، يناصرها في هذا وجود خليفة همه الأول الحفاظ على مكانته من خلال إرضاء العوام. وهكذا نجد أن الأمور العامة

---

(1) الألوسي: الفلسفة والإنسان، منشورات دار الحكمة، بغداد، 1990، ص63.
(2) فؤاد زكريا: آراء نقدية في مشكلات الفكر والثقافة، القاهرة، 1975، ص413 ـ 414.

للمجتمع قد تدهورت إبّان حكم الأمير هشام بن عبد الرحمن «172هـ - 180هـ» الذي ساهم في انتشار المذهب المالكي المعروف بتزمته، حيث قام باختيار قضاته ورجال الدين في دولته من بين الفقهاء المالكيين مما رسَّخ أقدامهم في الأندلس ومن ثم تحكمهم في إدارة دفة الأمور الثقافية التي مالوا بها إلى محاربة كل جديد[1].

كما كان تقدُّم العلوم في القرون الثلاثة الأولى يسير ببطء شديد، وبالقدر الذي كان مسموحًا به لعلوم الطب والفلك والرياضة بالدخول، ضيق الخناق على الفلسفة ورجالها الذين اضطروا إلى إخفاء مؤلفاتهم. وبهذا الصدد يقول المقري صاحب كتاب «نفح الطيب».. «وكل العلوم لها عندهم حظ إلا الفلسفة والتنجيم، فإن لهما حظًّا عظيمًا عند خواصهم، ولا يتظاهر بهما خوف العامة. فإنه كلَّما قيل فلان يقرأ الفلسفة أو يشتغل بالتنجيم أطلقت عليه العامة اسم زنديق، وقيدت عليه أنفاسه، فإن زلَّ في شبهة رجموه بالحجارة أو أحرقوه قبل أن يصل أمره إلى السلطان، وكثيرًا ما يأمر ملوكهم بإحراق كتب هذا الشأن إذا وُجدت»[2].

وهكذا نلاحظ أن هذه المرحلة الزمنية قد شكَّلت عاملًا سلبيًا في النهوض الحضاري والفكري لبلاد الأندلس ساهم فيه الأمير هشام بن عبد الرحمن الذي يمثِّل الخليفة أو الحاكم من جهة والفقهاء من جهة أخرى. وهنا يتوجَّب على المفكر والفيلسوف سواء كان ابن رشد أم غيره أن يقف وقفة تأمُّل ودراسة للتحالف القائم بين الجانبين والمبني على منفعة متبادلة.

---

(1) بالنثيا: تاريخ الفكر الأندلسي، ترجمة حسين مؤنس، ط1، المكتبة المصرية، القاهرة، 1955، ص3 - 50.

(2) أحمد المقري: نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، الجزء الأول، ط1، المطبعة الأزهرية المصرية، 1302هـ ص102.

وإذا ما تجاوزنا ـ قاصدين ـ تاريخ الأندلس الذي أعقب فترة الأمير هشام بن عبد الرحمن وما فيه من تناحرات وصراعات سياسية واجتماعية أفضت في نهاية الأمر إلى الخليفة عبد الرحمن الثالث الملقب بالناصر «300 ـ 350هـ» وولده الخليفة الحكم الثاني الملقَّب بالمستنصر، فإننا ننتقل إلى مرحلة جديدة ومغايرة إلى حدِّ التناقض مع المرحلة التي سبقتها، إذ تحقَّق ازدهار ثقافي واسع يعود الفضل الأول والكبير فيه للسلطان أو الخليفة الذي يتولَّى زمام أمور كل شيء. ولما كانت الفترة التي حكم فيها «الحكم الثاني» تعد علامة فارقة في تاريخ الفكر الأندلسي ـ كما تشير أغلب المصادر التاريخية ـ فإن هذا التقدُّم العلمي لم يأتِ من فراغ، وإنما مهَّدت له جملة من الأمور من بينها والده عبد الرحمن الذي كان يتَّسم بتسامح كبير وسياسة حازمة وفَّقته إلى إنقاذ الحضارة الإسلامية الأندلسية مما كان يتهددها من أخطار داخلية وخارجية، فقد تمكَّن من إخضاع جميع الأطراف المتنازعة لسلطانه[1]. وليس هذا فحسب فقد «كان تسامح عبد الرحمن من السعة: يحضر مجالسه الخاصة الطبيب اليهودي الذائع الصيت حسداي بن شبروط. وكان من نتائج عناية حسداي بهذه الدراسات العبرية أن تحسَّنت حال إخوانه في الدين مما أتاح لليهود ـ في ما بعد ـ أن يقوموا بنصيب كبير في الثقافة الأندلسية»[2].

وقد شجَّع هذا التسامح الديني ـ كما نرى ـ أن أقبل نفر من الأندلسيين على دراسة الرياضيات والفلك وغيرها من العلوم الطبيعية، حيث كان التزاوج الثقافي بين المشرق والمغرب[3] على أشده، وإن كان

(1) بالنثيا: المصدر السابق،ص7.

(2) المصدر نفسه: ص9.

(3) كثر اتصال الأندلسيين بالمشارقة أثناء رحلاتهم للحج وطلب العلم، وعاد هذا الإتصال على الأندلسيين بفوائد جمة، إذ أضحت علوم المشرق وثقافته تنتقلان إلى الأندلس

هذا الإقبال يجري في دوائر ضيقة وفي معزل عن الناس، لأن الفقهاء وجمهرة الناس يحرِّمون تعاطيها[1]. وعلى الرغم من ذلك فإن هذا لا يعطي الحق للمستشرق «دي بور» الذي يصف فترة حكم عبد الرحمن الثالث بالانغلاق والعصبية وذلك من خلال وجهة نظره التي يطرحها في كتابه «تاريخ الفلسفة في الإسلام» إذ يقول: «ولم تكن موجة التفلسف الأجوف قد أفسدت عقول أهل المغرب؛ فحينما حضر عبد الله بن مسرة القرطبي إلى بلاد الأندلس في عهد عبد الرحمن الثالث، يحمل الفلسفة الطبيعية، أحرقت كتبه أمام عينيه»[2].

إن وجهة النظر هذه لا تتفق مع ما تورده أغلب مصادر تواريخ الأندلس، بل إن دي بور يتناقض مع نفسه في موضع آخر من كتابه المشار إليه إذ يقول: «... بلغت سيادة الأمويين ذروة مجدها في عهد عبد الرحمن الثالث «300 ـ 350هـ + 912 ـ 961مـ»، وهو أول من لقَّب نفسه بلقب الخليفة... وكان القرن الرابع في الأندلس يضاهي القرن الثالث في المشرق؛ وفي كليهما بلغت المدنية المادية والعقلية أوج رقيها»[3].

ونحن لا نتفق مع وجهة نظر دي بور المتناقضة هذه، ونعتقد أن الرأي الذي طرحه المستشرق الإسباني «أنخل بالنثيا» أقرب إلى الصواب حيث يرى أن بذور عصر الازدهار العلمي والفلسفي الذي شهده عصر ولده الحكم الثاني «350 ـ 366» إنما غرست بذورها في عهد والده عبد الرحمن الثالث ونمت وازدهرت في العهد الذي يليه ،إذا لا يعقل أن يشهد عبد الرحمن الثالث تسامحًا دينيًا وتعصبًا فكريًا بالدرجة ذاتها،

وتظهران فيه من جديد. انظر: بالنثيا: المصدر نفسه، ص324.

(1) المصدر نفسه: ص8.

(2) دي بور: المصدر السابق، ص236.

(3) المصدر نفسه: ص235 ـ 236.

لا سيما أن حكام الأندلس ومنذ القرن الرابع الهجري قد اجتهدوا في أن يكون لقصورهم مجد أدبي وفكري يحاكي ما كان قائمًا في قصور المنصور والرشيد والمأمون. لقد أولوا العلوم والآداب رعاية كبيرة كي تصل قرطبة إلى مستوى يضاهي ما وصلت إليه دمشق وبغداد[1].

هذا وقد بلغ المجد الحضاري والفكري أوجه في عهد الخليفة الحكم الثاني الملقَّب بالمستنصر «350هـ ـ 961م/ 366هـ ـ 976م» الذي كان من أكثر خلفاء الأندلس السابقين واللاحقين لابن رشد تسامحًا وحرية فكر. إن ما قام به الحكم الثاني من رعاية للعلوم والآداب يعد فخرًا للثقافة العربية والإسلامية، وإن تحوَّل قصره إلى معمل للنسَّاخ والأدباء والوراقين كان له أكبر الأثر على أوربا النصرانية[2]. وبعد وفاة الخليفة الحكم الثاني سرعان ما انقلب الأمر رأسًا على عقب، وذلك في أيام ابنه هشام الذي وجَّه العلماء إلى إخراج ما في خزائن الحكم من كتب العلوم القديمة المؤلَّفة في علوم المنطق وعلم النجوم وغير ذلك من علوم الأوائل ما عدا كتب الطب والحساب، وأمر بإحراقها وإفسادها، فأحرق بعضها وطرح بعضها الآخر في آبار القصر وأُهِيل عليها التراب، أما الباقي من الكتب التي كانت في مكتبة الحكم الثمينة فقد بيع بعضها

---

(1) صاعد الأندلسي: طبقات الأمم، تحقيق الأب لويس اليسوعي، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1912، ص65 ـ 66.

(2) اتصل الأوربيون بالمسلمين في الأندلس اتصالًا وثيقًا، واتخذ علماؤهم فلاسفة المسلمين أساتذة يتعلمون منهم ويدرسون عليهم، ونشطت حركة واسعة النطاق لنقل أهم المؤلفات العربية إلى اللغة اللاتينية، وهي لغة الأدباء والعلماء في القرون الوسطى،... وكان أشهر من قام بهذه الحركة «ريموند» الذي كان مطرانًا لطليطلة من سنة 1130م إلى سنة 1150م، فقد أسس جمعية لنقل أهم الكتب الفلسفية والعلمية العربية إلى اللاتينية فنقلوا من العربية أهم كتب أرسطو وما علق عليها العرب من شروح، كما نقلوا أهم كتب الفارابي وابن سينا. راجع: أحمد أمين: قصة الفلسفة الحديثة، الجزء الأول، ط6، مكتبة النهضة المصرية، 1983، ص18 وص19.

في الأسواق بأبخس الأثمان ولم يفعل ذلك إلا تحببًا إلى عوام الأندلس، وتقبيحًا لمذهب الخليفة الحاكم عندهم[1].

وكان العصر الذهبي للحكم بن عبد الرحمن يذكرنا بالعصر الذهبي الذي مر به ابن رشد إبَّان حكم الخليفة أبي يعقوب الملقب بالمنصور بكل أبعادها.

إن ما نريد التوصُّل إليه من خلال العرض الموجز للأحداث التاريخية السابقة لعصر ابن رشد هو أن الأحداث تتكرَّر والتاريخ يعيد نفسه في حلقات متواترة بغض النظر عن اختلاف الزمان والمكان. وإن الرجل الحذق هو المستفيد من عظات التاريخ، فهل استفاد ابن رشد مما سبقه من دروس تاريخية؟ أو أنه أهمل ذلك فترتبت عليه نتائج خطيرة كما سنرى في السطور الآتية.

ثانيًا: عصر ابن رشد وبيئته الفكرية

عاش الفيلسوف ابن رشد في ظل دولتين تعدان من أشهر دول الأندلس والمغرب العربي في العصر الوسيط هما دولتا المرابطين والموحِّدين، ومن المعروف أن الفقهاء في أيامهما قد تمكنوا من النفوذ إلى كل زاوية من زوايا المجتمع، خاصة الزاوية الفكرية حيث ضاق الفقهاء بكل تفكير عقلي في المسائل الشرعية وعدوا ذلك كفرًا وزندقة[2].

ولم يطل الزمن بالمرابطين حيث تهاوت دولتهم وأقيمت على أنقاضها دولة فتية بلغت أوجها في عهد الأمير يوسف بن عبد المؤمن الملقب بأبي يعقوب الذي كان من أكثر أمراء عصره ثقافة وحبًّا للعلم

---

(1) صاعد الأندلسي: المصدر السابق، ص66.

(2) بالنثيا: المصدر السابق، ص323 ـ 324.

ورعاية للعلماء وتكريمًا لأهله، ونال الفلاسفة في بلاطه حظوة كبيرة نخص بالذكر منهم ابن باجة وابن زهر وابن طفيل، ويعد الأخير صديقًا للخليفة ولابن رشد في آنٍ معًا. ولهذه الصداقة بين الفيلسوفين نقطة تحوُّل في حياة ابن رشد، وبسببها أيضًا يعد الأخير مدينًا لابن طفيل بشرف المكانة عند الأمير الموحدي، حين استغل ابن طفيل نفوذه في البلاط لاجتذاب العلماء إليه من جميع البلدان وكان ابن رشد من بينهم، وقصة تقديمه للخليفة تتزيَّن بها كل المصادر التاريخية قديمها وحديثها[1] وما زالت حتى يومنا هذا قابلة للمزيد من التفسير والتأويل[2]. وأيًا كان

---

(1) يقول عبد الواحد المراكشي: «أخبرني تلميذه الفقيه الأستاذ أبو بكر بندود بن يحيى القرطبي، قال: سمعت الحكم أبا الوليد يقول غير مرة: لما دخلت على أمير المؤمنين أبي يعقوب وجدته هو وأبو بكر بن طفيل ليس معهما غيرهما، فأخذ أبو بكر يثني عليَّ ويذكر بيتي وسلفي، ويضم بفضله إلى ذلك أشياء لا يبلغها قدري، فكان أول ما فاتحني به أمير المؤمنين ـ بعد أن سألني عن اسمي واسم أبي ونسبي ـ أن قال لي: ما رأيهم في السماء ـ يعني الفلاسفة ـ أقديمة هي أم حادثة؟ فأدركني الحياء والخوف، فأخذت أتعلل وأنكر اشتغالي بعلم الفلسفة، ولم أكن أدري ما قرر معه ابن طفيل، ففهم أمير المؤمنين مني الروع والحياء، فالتفت إلى ابن طفيل وجعل يتكلم عن المسألة التي سألني عنها، ويذكر ما قاله أرسطوطاليس وأفلاطون وجميع الفلاسفة، ويورد مع ذلك احتجاج أهل الإسلام عليهم، فرأيت منه غزارة حفظ لم أظنها في أحد من المشتغلين بهذا الشأن المتفرغين له، ولم يزل يبسطني حتى تكلمت، فعرف ما عندي من ذلك، فلما انصرفت أمر لي بمال وخِلعة سنية ومركب» (المراكشي: المصدر السابق، ص242 ـ 243).

(2) تكاد قصة التعريف هذه تتسم بالغموض والإبهام، وإن كانت أغلب المصادر التاريخية تسردها بشكل اعتيادي كحدث تاريخي في حياة الفيلسوف دون الخوض في أبعادها الخفية. وأود أن أثير هنا بعض التساؤلات حول هذه الواقعة منها.. لقد أعاد الأمير الموحدي أبو يعقوب يوسف ابن عبد المؤمن الاعتبار للغزالي ومؤلفاته بعد أن كان ممنوعًا أيام المرابطين، فكيف يطلب الأمير شرح فلسفة أرسطو وتوضيح عباراته في الوقت الذي يعد عدوًا للغزالي؟ ألا يعد هذا تناقضًا وازدواجًا في شخصية الأمير؟ وألا يعد هذا إحراجًا كبيرًا لابن رشد؟ ولو افترضنا أن هذه القصة حقيقية، وأن اللقاء تم بالفعل بين الفيلسوف والخليفة الموحدي، فما الذي يدفع بابن رشد إلى ذلك؛ هل هي المنفعة؟ لا نعتقد ذلك لأن ابن رشد أبعد من أن يكون براغماتيًا. وإذن فلا بد من أن يكون هنالك تفسيرًا آخر هو إما أن ابن رشد يكذب أو تلميذه، وأن حادثة اللقاء لم تكن

الأمر فقد كان ابن طفيل سببًا في بزوغ نجم فيلسوف قرطبة وشهرته وعلو قدره ومنزلته في دولة الموحدين[1].

ثالثًا: موقف ابن رشد من أرسطو

مما لاشك فيه أن موقف ابن رشد من الفيلسوف اليوناني أرسطو واضح كل الوضوح على وفق ما يبديه من إعجاب كبير به في ثنايا كتبه وشروحاته. ولكن ليس من السهولة البت بحقيقة هذا الموقف وطبيعته، إذ تشعَّبت الآراء وتباينت إلى حد التناقض، مما يفسح المجال واسعًا للمزيد من الدراسة والتأويل والبحث، وهو ما سنشير إليه في الفصل الثالث.

لقد كان من السائد لدى الفلاسفة العرب ومنهم ابن رشد اعتقاد مفاده أن كل من رام الدخول إلى دار الفلسفة، وجب عليه الابتداء بالمعلم الأول أرسطو لأن فلسفته أساس ومرتكز لكل فلسفة. وهكذا بدأ ابن رشد بدراسة فلسفته وشرح ما صعب منها وتنقية ما لحق بها من شوائب الترجمات والشروحات السابقة، وهو عنده إنسان فوق طور الإنسان كما يصرِّح بذلك في كتابه «الطبيعيات» إذا يقول في مقدمته: «إن مؤلِّف هذا الكتاب هو، أعقل اليونان، أرسطوطاليس ابن نيقوماخس، الذي وضع علوم المنطق والطبيعيات وما بعد الطبيعة وأكملها، وقد قلت إنه

أساسًا. إذ كيف بإمكان الخليفة أن يطلب شرح أرسطو وهو قد أبدى في حديثه مع ابن رشد معرفة بأرسطو بما ليس لأحد غيره أن يعرفه؟ من أين للخليفة أن يعرف أرسطو. ونحن نعتقد أن الأمر لا يعدو أن يكون فبركة من ابن رشد لأنه أراد أن يتباهى بأرسطو باسم الخليفة خشية من العامة. أي أنه عد اسم الخليفة كدرع واقية مما قد يثيره الفقهاء والعامة عليه. وأن الرأي القائل إن سبب إقدامه على شرح فلسفة أرسطو كان نزولًا عند رغبة الأمير في ذلك، هو رأي أقرب إلى السذاجة منه إلى سياق المنطق والعقل.

(1) محمود قاسم: ابن رشد وفلسفته الدينية، ط3، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، 1969، ص11.

وضعها لأن جميع الكتب التي أُلِّفت قبله عن هذه العلوم لا تستحق، جهد الحديث عنها، ولأنها توارت بمؤلفاته الخاصة، وقد قلت إنه أكملها لأن جميع الذين خلفوه، حتى زمننا، أي مدة خمسة عشر قرنًا، لم يستطيعوا أن يضيفوا شيئًا إلى مؤلفاته أو أن يجدوا فيها خطأ ذا بال، والواقع أن جميع هذا اجتمع في رجل واحد، وهذا الأمر عجيب خارق للعادة،إذ امتاز على هذا الوجه، يستحق أن يُدعى إلهيًا أكثر من أن يُدعى بشريًا، وهذا ما جعل الأوائل يسمونه إلهيًا»[1].

وبناء على هذا الإعجاب فليس من الصحيح الذهاب إلى الرأي الذي يقول إنه بدأ بشروحه لكتب أرسطو بعد رغبة أبداها الأمير الموحدي أبو يعقوب يوسف بن عبد المؤمن. ذلك أن ابن رشد قد عمد إلى شرح كتب أرسطو وتلخيصها قبل مثوله في حضرة السلطان أبي يعقوب واتصاله بابن طفيل وأن انتداب ابن طفيل لابن رشد لشرح كتب أرسطو لم يكن إلا حافزًا ومشجعًا، كما يقول الباحثان خليل الجر وحنا الفاخوري[2].

ومهما يكن من أمر فإن ابن رشد قام بتنفيذ رغبة الأمير، ووضع شروحه على فلسفة أرسطو متناولًا إياها بالشرح والتفصيل فوضع لها ثلاثة شروح: الشرح الكبير ثم الوسيط ثم المختصر. «وقد قام بذلك على نمط لم يسبق إليه، فأورث الإنسانية علم أرسطو كاملًا بريئًا من الشوائب»[3] بالرغم من عدم معرفته باللغة اليونانية، لقد قرأه في الترجمات القديمة التي قام بها السريان مثل حنين بن إسحق وإسحق بن حنين والترجمات التي قام بها الفلاسفة المسلمون بدءًا بالكندي وحتى ابن سينا، وأجاد في

---

(1) رينان: المصدر السابق، ص7.

(2) خليل الجر وحنا الفاخوري: تاريخ الفلسفة العربية، الجزء الثاني، دار المعارف بيروت، 1958، ص389.

(3) دي بور: المصدر السابق، ص255؟

الانتفاع بما لديه من وسائل الشرح، وكان يقابل بين مختلف الترجمات العربية ويجادل في معناها ويقوم بملاحظات نقدية عليها[1]. فهو يأخذ النص الأرسطي ويقوم بصهره وعرضه بشكل متناسق حيث يتناول كل فقرة للفيلسوف بعد الأخرى ويوردها كاملة ويوضِّحها جزءًا بعد جزء مميزًا النص الأصلي بكلمة «قال»، ويدرج المناقشات النظرية على شكل استطرادات، ويقسِّم كل كتاب إلى مباحث، والمباحث إلى فصول، والفصول إلى مطالب، ومن الواضح أن يكون ابن رشد قد اقتبس من مفسري القرآن هذا المنهاج في العرض الحرفي حيث يفرِّق بدقة بين ما هو خاص بالمؤلف وما هو خاص بالشارح[2].

إن موقف ابن رشد من أرسطو يختلف كل الاختلاف عن ذلك الموقف الذي اتخذه الغزالي وقد يكون هذا لسببين:

الأول: أن ابن رشد على العكس من الغزالي قد أطلَّ على الفلسفة عامة والفلسفة الأرسطية خاصة من شرفات العلوم الطبيعية والتي نسميها اليوم بالفيزياء والكيمياء والفلك والأحياء، فاحترم أرسطو وأجلَّ مكانته. والدليل أن أكثر مؤلفاته هي شروح لكتب أرسطو.

الثاني: أن ابن رشد عرف عددًا كبيرًا من التراجم لكتب أرسطو، وأكثر مما كان الفلاسفة المشارقة قد عرفوا. «ويُعزى ذلك إلى أن ابن رشد كان يتمتَّع بعقل جبار يداني عقل أرسطو»[3].

(1) فرح أنطون: ابن رشد وفلسفته، تقديم أدونيس العكرة، دار الطليعة للنشر، بيروت، 1981، ص54.
(2) رينان: المصدر السابق، ص73 ـ 74.
(3) عمر فروخ: تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون، ص539.

رابعًا: الموقف الفلسفي لابن رشد بالمقارنة مع الغزالي

ونقصد بالموقف الفلسفي العام لابن رشد، هو ذلك الموقف الذي يتخذه في مؤلفاته الثلاثة الخاصة غير شروحاته وهي «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال» و «الكشف عن مناهج الأدلة» و «تهافت التهافت». وفي كتبه الحجاجية هذه كان له موقف متباين إن لم نقل متناقض، مع ذلك الذي اتخذه في شروحاته الأرسطية. ومعروف أن الجدل قد ازداد بين الباحثين والمفكرين بشأن حقيقة فلسفته وأين تكمن: أهي في جانب شروحاته أم في جانب مؤلفاته؟ وإننا لنعتبر الموقف الفلسفي العام لديه إنما يرتبط بكتبه الثلاثة تلك بعد أن ارتبط موقفه الفلسفي الخاص ـ كما يرى معظم المفكرين ـ مع شروحاته على فلسفة أرسطو، حيث تكمن الحقيقة المطلقة التي أخلص لها وسعى للوصول إليها والأخذ بها دون اعتبار للدين ورجاله طالما هو يتحدث باسم أرسطو وليس باسمه.

ولكن عندما يتعلَّق الأمر بالعامة من الجمهور ومن يمثلهم من الفقهاء حيث تكون المواجهة مباشرة، تكون المسألة مختلفة ولا بد لها من معالجة بطريقة أو بأخرى على أن تكون معالجة عقلانية متوازنة، فكانت محاولته في التوفيق بين الفلسفة والدين أي بين أرسطو من جهة والشريعة الإسلامية من جهة أخرى، التي أفرغها في كتبه الثلاثة المشار إليها أعلاه. وهذا إن دلَّ على شيء إنما يدل على أن فيلسوف قرطبة وعلى الرغم من حريته وجرأته الفكريتين فإنه لم يستطِع أن يتخلَّص من تأثير بيئته التي أبقت آثارها على فلسفته لا سيما عند مجادلته الغزالي في كتاب «تهافت التهافت» حيث نجد آثار علم الكلام واضحة في القضايا ذات النزاع بين الاثنين؛ «ولا شك في أن منصبه في القضاء وتعمُّقه في الفقه وبيئته الدينية

المحافظة واتجاه التفكير الفلسفي في المشرق والمغرب يومذاك، وفي الإسلام والنصرانية معًا، كانت عوامل تميل بابن رشد عن جانب الفلسفة المطلقة إلى الأخذ بشيء من علم الكلام»[1].

ونظرًا لتفرُّد المذهب المالكي وانتشار نفوذه الذي كان من نتائجه تطرف في الدين وتزمت فقهائه وسيطرتهم على العامة وحتى الخاصة، اضطر ابن رشد إلى الاهتمام بالجانب الديني والتركيز على بعده الأخلاقي حيث يقول في كتابه الكشف عن مناهج الأدلة: «إن الواجب على الناس أن يؤمنوا بما جاءهم في الكتاب كما هو؛ وما في الكتاب هو الحق، وهو يُلقى في صورة قصص، لأنه موجه إلى أطفال كبار؛ ما زاد على ذلك فهو شر؛ ففي القرآن الكريم مثلًا دليلان على وجود الله، بيِّنان لجميع الناس، وهما: العناية الإلهية بكل شيء، ولا سيما الإنسان، والثاني اختراع الحياة في النبات والحيوان، وهذان دليلان ينبغي ألا نزعزعهما، كما لا يصح أن نتناول نصوص الوحي على طريقة المتكلمين؛ لأن الأدلة التي يسوقها المتكلمون لإثبات وجود الله تعالى لا تقوى على الثبات أمام النقد العلمي؛ ولا يقوى على الثبات أيضًا أمام النقد برهان الفارابي وابن سينا المستند إلى معنى الوجوب والإمكان؛ كل هذا يؤدي إلى إنكار الصانع وإلى الإباحية: وينبغي أن نحارب هذا المذهب الكلامي الناقص مراعاة لمصلحة الأخلاق ولمصلحة الدولة تبعًا لذلك»[2].

وعلى وفق ذلك فأنه يحارب المتكلمين الذين يحاولون أن يزجُّوا بالدين وأحكامه في أتون العقل ونظرياته، وكان من الطبيعي أن يصطدم

(1) عمر فروخ: المصدر نفسه، ص539.
(2) ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة، تقديم د. محمود قاسم، ط3، مكتبة الأنجلو المصرية، 1969، ص150.

مع رجال الدين في بعض المسائل مما ولد عداء خفيًا أُضْمِرَ له من قبلهم أدى إلى اضطهاده في ما بعد.

ونستطيع القول هنا إن لابن رشد فلسفة عملية يخص بها الجانب الديني ويرى فيه وسيلة أخلاقية فاعلة لإصلاح المجتمع وتحسين أحوال أفراده. وهذا يعني أن أبا الوليد لا يميل إلى حياة التوحد والعزلة ويؤمن بالمجتمع ولا يرى السعادة إلا فيه، وأن سعادة الفرد في سعادة المجموع[1].

ومن المفيد أن نشير إلى فروقات مهمة وعديدة بين الفيلسوفين استنتجناها من خلال قراءتنا الشاملة لمؤلفاتها، وهذه الفروق تشكل خطوة ضرورية لمعرفة مدى تباعد الفيلسوفين بشأن موقفهما من فلسفة أرسطو خاصة والفلسفة عامة. ومن أبرز تلك الفروق:

1 ـ في الوقت الذي كان لابن رشد موقف صحيح من فلسفة أرسطو الطبيعية لدرايته بها، فإن موقفه من العامة كان خاطئًا، وذلك لجعله الفلسفة والتفلسف فريضة على كل مسلم ومسلمة، فحمَّل العوام ما لا طاقة لهم به. أما موقف الغزالي فيعاكسه تمامًا؛ فقد أخطأ في موقفه من فلسفة أرسطو ـ الطبيعيات خصوصًا ـ لعدم إلمامه بها فهاجمها وحارب تعاطيها، بينما له موقف صحيح من العامة عندما انحاز إليهم على حساب الفلسفة مدافعًا عن أحلامهم في الحياة الأخرى والخلود. وهذا يعني أنه أثار العامة على الحقيقة المأخوذة من فلسفة أرسطو.

---

(1) واضح لمن يقلب صفحات كتب ابن رشد ويمعن النظر في سطورها يدرك كل الإدراك أنه بعيد تمامًا عن التصوف ورجاله، ويرى أن طريق التصوف ليس من القضايا التي حث عليها القرآن، وأن حكايته مع المتصوف ابن عربي غير معقولة ولا تعني بوجود صلة صوفية بين الاثنين.

2 ـ كانت للغزالي فلسفة عملية[1] تتسم بالذكاء والفطنة عند تعامله مع العامة، إذ قام باستيعابهم وبما ينسجم مع الظرف السياسي القائم. في حين لم يأبه ابن رشد ـ كما سنرى ـ بالعامة بالقدر الذي يمنع تآمرهم وسخطهم عليه.

3 ـ وضوح الرؤية والهدف منذ البداية عند أبي الوليد، فمسألة الشك لم تكن لديه ولم يلتفت إليها لأن كل شيء لديه واضح. وهو هنا يتفوَّق على الغزالي الذي كل شيء لديه مبهم وغامض، والشك يشكل جوهر فلسفته وهو شك مشروع، لأن الغزالي لم يستطِع أن يرفض أو أن يتراجع عن الأشياء التي تعلمها، فضلًا عن ذلك فإن الغزالي قد اتهم بالاضطراب النفسي نتيجة مواقفه المتناقضة[2]، بينما اتَّسمت شخصية ابن رشد بالعقلانية والتوازن في أحلك الظروف التي مر بها.

4 ـ اتصف الغزالي بالأنانية والبراغماتية، فأستغل المواقع التي تبوأها في دولة نظام الملك في حين استغل ابن رشد نفوذه عند الخلفاء والأمراء للصالح العام، فلم يطلب جاهًا ولا مالًا لنفسه، بل كان يتجه لخير الجميع، وهذا يعني أنه أبعد ما يكون عن البراغماتية.

5 ـ لابن رشد نقطة أخرى يتفوَّق بها على الغزالي، وهي انفتاحه وخلوه من العصبية والطموح الأيديولوجي، ولم يكن ولاؤه إلا لأرسطو

---

(1) وضع فلسفته العملية في كتابه ذي الأجزاء الأربعة «إحياء علوم الدين»، طبعة دار إحياء الكتب، القاهرة، بلا تاريخ.

(2) يقول عمر فروخ أن الغزالي أصيب في فترة من حياته باضطرابات نفسيه أثرت على اتخاذ مواقفه الفلسفية، والمرض الذي أصيب به يسمى الكنظ وهو هبوط في القوى الجسمانية والعقلية ينتج اضطرابًا نفسيًا فيتسم صاحبه بالقلق... ويرافق هذا المرض ضعف في الذاكرة وتشتت الفكر والتشاؤم والهرب من تبعات الحياة. راجع: عمر فروخ: المصدر السابق، ص392.

وأرسطو فقط، ولم يأبه بالأمراء ولم يتقرَّب زُلفى إليهم. والغزالي دوغمائي متطرِّف في ولائه لدولة نظام الملك، وفلسف العصبية ضد الباطنية وأفكارها وضد الإمامية خاصة، والفلسفة عامة. وكل ذلك يدل على أن ابن رشد كان أبعد عن الإرهاب الفكري من الغزالي.

6 ـ لما كانت فلسفة الغزالي عملية تطبيقية فإنه حرَّم الفلسفة النظرية والتأويل، ورأى ضرورة التمسُّك بالنص الحرفي لأن التشبيه والتجسيد الوارد في القرآن ضروري لإفهام العامة، فضلًا عن أن الخليفة ولاعتبارات عدة يميل للفقيه. ومال ابن رشد نحو العقل كل الميل وصارت فلسفته نظرية أكثر من كونها عملية. لقد أجاز الفلسفة وحللها وأتى بكثير من الآيات القرآنية التي توجبها. وقد عمد على أن يُرجع الدين لصالح أرسطو وفلسفته.

7 ـ وأخيرًا فإن من أهم الفروقات التي يمكن أن يتباعدا فيها هو الموقف من المرأة، فلابن رشد موقف منها يقفز فيه على الزمن إذ يجعلها على قدم المساواة مع الرجل «لها ما له» ولعل ذلك نتيجة قراءة ابن رشد لكتب أفلاطون السياسية التي اعتمد عليها في آرائه السياسية وكان أفلاطون يساوي بين المرأة والرجل، وذلك لعدم عثور ابن رشد على ترجمة كتاب أرسطو في السياسة. وهذا بطبيعة الحال يتنافى مع الغزالي ودعوته إليها أن تقبع في البيت ولا تبرحه معتمدًا مبدأ الشريعة «وقرن في بيوتكن»[1].

(1) انظر كتاب الغزالي: «إحياء علوم الدين»، الجزء الأول، ص716 ـ 718. كما ويعرض زكي مبارك لآراء الغزالي في المرأة بالنقد اللاذع.. راجع كتابه «الأخلاق عند الغزالي»، ص240.

خامسًا: ابن رشد بين الحقيقة وحديث الخرافة

لم تضخم سيرة فيلسوف بالقصص والأساطير كما ضخمت به سيرة فيلسوف قرطبة، وقد ساهمت أقلام المؤرخين العرب في جزء كبير منها وشكَّلت في ما بعد مصدرًا مهمًا لمسيحيي الغرب للتهجُّم عليه والتطاول على فلسفته. وقد انصبَّت تلك الأساطير على المرحلة الأخيرة من حياته ونقصد نكبته، وسوف لا نولي تلك الأساطير أدنى اهتمام فليس ذلك هدفنا[1]. وإنما سنقف بالبحث في النكبة التي تعرَّض لها، والتي لا تخلو في تفاصيلها من خرافة شكَّلت عامل غموض وحيرة في حياة الفيلسوف. وهذه المرحلة تبدأ بتولِّي الأمير أبي يوسف يعقوب الملقب بالمنصور الخلافة بعد وفاة أبيه أبي يعقوب يوسف سنة 580هـ. ومع المنصور زادت مكانة ابن رشد رفعة إلى رفعة، وقرَّبه إليه على نحو فزع له ابن رشد[2].

لقد كان المنصور أوَّل أمره شغوفًا بالفلسفة، فأنكر منه الفقهاء ذلك، واستطاعوا أن يثيروا عليه غضب العامة، فرأى ـ وهو السياسي الكيِّس البعيد المطامح ـ أن يضحِّي بشغفه في سبيل غاياته، وأمر بإحراق كل ما كان في مكتبة القصر من كتب الفلسفة والفلك وغيرهما من العلوم التي لا يرضى عنها الفقهاء، حتى يستعيد حب الناس له. وهكذا أعاد إلى الفقهاء ما كان لهم من قوة وسلطان[3].

وفي ظلِّ هذه الأجواء كان لا بد للنفرة أن تقع بين الخليفة والفيلسوف، وكان لا بد لابن رشد أن يعي هذه المشكلة التي تضافرتْ على إثارتها

(1) للوقوف على تلك الأساطير يمكن الرجوع إلى كتاب أرنست رينان «ابن رشد والرشدية» حيث يتناولها بشكل مفصل، ص58 وما بعدها.

(2) المراكشي: المصدر السابق، ص438.

(3) بالنثيا: المصدر السابق، ص11 ـ 12.

وتعقيداتها أسباب كثيرة أفردت لها المراجع التاريخية والمصادر الحديثة صفحات اتفقت كلها ـ تقريبًا ـ على عرض الأسباب ذاتها. وهي في تقديرنا أسباب ثانوية تقبع خلفها أسباب جوهرية تخفي تحت طيتها حقيقة نكبة الفيلسوف. ولغرض الوصول إلى الأسباب الجوهرية لا بد لنا من وقفة تحليلية للأسباب الثانوية.

1 ـ ولنبتدئ أول الأمر بما يعرضه عبد الواحد المراكشي من أسباب يأتي في طليعتها أن جماعة من الفقهاء والمنافسين له قد وشوا به عند الأمير، ووجدوا عنده ميلًا لسماع وشايتهم، فعرضوا عليه بعض التلخيصات التي كتبها ابن رشد، وفيها يذكر وبخط يده لبعض الفلاسفة القدماء أن الزهرة أحد الآلهة، ويعرضون النص وكأنه يقول بتعدُّد الآلهة وهو أمر يخالف العقيدة. فبعث الأمير يطلب الفيلسوف إلى مجلسه، فلما حضر سأله عن ذلك! فأنكر أبو الوليد. فقال المنصور لعن الله كاتب هذا الخط وأمر الحاضرين بلعنه، ثم أَمَرَ بنفيه إلى مدينة اليسانه اليهودية هو وجماعة من رفاقه[1]. ونرى أن هذا ليس سببًا مباشرًا مثلما ذهب المراكشي، فالأمر لا يتعلّق بالعقيدة لأن المنصور كان على علم بمؤلفات ابن رشد، وله ولع بالفلسفة واطلاع كامل على ما تحتويه كتب القصر[2]. ولعل السبب السياسي هنا هو الغالب على السبب العقائدي، إذ إن المنصور السياسي المحنَّك «كان يعد العدة ليهاجم المسيحيين وأراد أن يبرهن على شدة تمسكه بدينه

---

(1) المراكشي: «المعجب»، ص304.

(2) المصدر نفسه، ص306.

عن طريق الاتهام لرجل كان صريحًا جدًا في إعلان نظرياته العقلية»[1].

2 ـ ويعرض المراكشي سببًا آخر يعده السبب الحقيقي للنكبة هو تصنيف ابن رشد لكتاب في الحيوان مصنفًا كل نوع منها وناعتًا إياه بوصف معين، فلما ورد ذكر الزرافة قال: وقد رأيت الزرافة عند ملك البربر، ويقصد المنصور، فثارت ثائرة الأخير ولم يجده نفعًا اعتذار ابن رشد عن ذلك. «لأنه ظن أنه إنما وصفه بملك البربر استخفافًا به، واحتقارًا لشأنه»[2] فأوغر في صدره حقد وضغينة ضد الفيلسوف. إن هذا قد يكون سببًا مهمًّا ولكنه ليس سببًا رئيسيًّا.

3 ـ أما السبب الذي يتعلَّق بمخاطبة ابن رشد للخليفة بعبارة «يا أخي» ليس بذي أهمية كبيرة، ذلك أن المنصور كان يحب محادثته في الموضوعات العلمية، وكان يجلسه على الوسادة المعدَّة لأكثر الناس حظوة لديه. وقد عرض رينان لرأي أحد المستشرقين يذكر فيه أن المنصور هو الذي تلطَّف بإطلاق كلمة الأخ على ابن رشد، وليس ابن رشد من ناداه ويناديه بـ «أخي». إن هذا

---

(1) هنالك وجهة نظر مغايرة يتبناها عمر فروخ ـ وهي أقرب إلى الصواب ـ مفادها أن المنصور في سنة 591هـ عندما أراد السير إلى الجهاد لخوض المعارك ضد الفرنجة أبى الفقهاء مناصرته وثبطوا الناس عن السير مع سلطان يقرب إليه الفلاسفة ويعنى بهم. الأمر الذي اضطره لاسترضاء الفقهاء والعامة فأمر بكتب ابن رشد فأحرقت علنًا ثم أمر بنفيه. راجع عمر فروخ: تاريخ الفكر العربي، ص538. ولا تفوتنا هنا الإشارة إلى وجهة نظر محمد عابد الجابري، لتلك القطيعة بين الخليفة والفيلسوف سنأتي على عرضها ومناقشتها في الفصل الثاني.

(2) رينان: المصدر السابق، ص22، والمراكشي، المعجب، ص304.

الرأي يقلِّل بدوره من شأن هذا السبب وتأثيره في النكبة، وهذا ينسحب أيضًا على ما تبقًى من أسباب فرعية أخرى توارد ذكرها في هذا المصدر أو ذاك. إذن، فما هو السبب الحقيقي الذي أثار غضب المنصور وأهاج حفيظته، أو جعله يتنكَّر للعلماء أو يتظاهر بالتنكُّر لهم، مع أنه كان يفخر بحشدهم في بلاط دولته؟ وهل يعقل أن يكون عبد المؤمن وأبناؤه من المشجعين والمتحمسين للفلسفة والمشتغلين بها، أن ينقلبوا بين عشيَّة وضحاها منكِّلين بهؤلاء الذين قرَّبوهم إليهم لأنهم يشاركونهم في الاشتغال بها، ثم يقضون عليهم بخزي النفي والطرد؟

وعلى أية حال فلا بد أن يكون هناك أكثر من سبب أوْدى بابن رشد إلى تلك النهاية ولكن السبب الرئيس هو الموقف الصريح والمعلن من فلسفة أرسطو المخالفة للمبادئ الأساسية للشريعة الإسلامية. هذا من جهة، ومن جهة أخرى هجومه على رجال الدين والفقهاء وعلماء الكلام وخصوصًا الأشعرية التي يرى أنها السبب في فرقة المسلمين وتباعدهم وتناحرهم. وليس من المستبعد أن يكون ابن رشد قد غالى في الإفصاح عن أفكاره وعقلانيته المتطرِّفة التي لم تكن تنسجم مع حرفية النص لا سيما تأييده لسياسة أفلاطون ومناصرته للمرأة ومساواتها بالرجل.

فهذا كله أثار حفيظة الفقهاء الحاسدين لمكانته، فكادوا له عند المنصور الذي كان بحاجة إلى الفيلسوف بعد انتهاء المعارك وحسم نتائجها لصالحه مما انتفت معه الحاجة لعون الفقهاء ومناصرتهم. والسبب الأهم في نظرنا هو كبرياء ابن رشد[1] إذ لم تطاوعه نفسه على

(1) لا يذكرنا كبرياء ابن رشد بكبرياء أبي الطيب المتنبي وما حصل له مع أمراء بني حمدان فقط، بل يؤكد على تأثره بشخصية وكبرياء ذلك الشاعر الكبير، والدليل على ذلك

التملُّق والتدني التماسًا لرضا الملوك والأمراء، ولو فعل ذلك لكان قادرًا على إزالة أثر الجفوة في نفس الخليفة بكلمة واحدة، «ولكن فيلسوفًا كابن رشد لم يصرف عمره في دروس الفلسفة والعلم ليختم حياته بالتدنِّي والتملُّق. فلقد كان متيقنًا أنه بريء من كل ما ينسبه إليه خصومه وحساده وأنه لا ذنب له غير طلب العلم والفلسفة بالآلات العقلية التي منحه الله إياها»[1].

نعم لم يتملَّق ابن رشد لا للأمير ولا للفقهاء ولا للعامة ولم يكترث لهم جميعًا لأن هذا الاكتراث ـ لو حصل ـ سيكون على حساب أرسطو، مما أوغر صدورهم عليه وعلى أرسطو فأُحرقت كتبه وكتب أرسطو، وكان هذا إيذانًا بأفول الفلسفة والعقل في المغرب وسيادة الأفكار التقليدية البالية وسيطرتها لقرون طويلة.

* * *

حفظه لديوان الأخير كما يقول ابن الآبار: «وكان يكثر من إيراد قصائده في دروسه، وإن تلخيصه لفن الشعر عند أرسطو يشهد بعلو كعبه في الأدب العربي» راجع النص الخاص بابن الآبار في نهاية كتاب «ابن رشد والرشدية» لرينان.

(1) فرح أنطون: المصدر السابق، ص46.

الفصل الثاني

رُؤى المفكرين العرب للفيلسوفين
الغزالي وابن رشد

تمهيد

أضحت الدراسات الفلسفية الإسلامية كثيرة جدًا لا سيما تلك المتعلِّقة منها بفيلسوفين كبيرين كالغزالي وابن رشد.

ونظرًا لاختلاف وتباين المنطلقات الأيديولوجية لهذا المفكر أو ذاك أضحينا على أعتاب رؤى فكرية متناقضة تمامًا، ونحن هنا إزاء فيلسوفين كبيرين حملت نصوصهما الفلسفية فوق طاقتها حتى خرجت أحيانًا عن المعنى المقصود للفيلسوف ذاته.

وليس مرامنا في هذا الفصل العودة للنصوص الأصلية بقدر ما نسعى لمعرفة الرؤى الفكرية لإثنين من أعلام فكرنا العربي لما يشكلانه من طرفي نقيض، ونقصد بهما «سليمان دنيا» و «محمد عابد الجابري»؛ ويسير الأول بمحاذاة الغزالي بينما يسير الثاني بمحاذاة ابن رشد.

وإذا كان الجابري قد جاء بمشروع فكري أيديولوجي جديد على ساحة الفكر الرشدي، فإن سليمان دنيا قد ظل واقفًا في دائرة الغزالي ولم يبرحها بل زاد في إحكام غلقها حتى انغلقت عليه. ولكي نسلط الضوء على مسار هذين المفكرين في قراءاتهما الفلسفية للغزالي وابن رشد، فإننا قسمنا هذا الفصل إلى مبحثين اثنين، الأول عن سليمان دنيا والثاني عن محمد عابد الجابري أخذين بنظر الاعتبار السبق الزمني بينهما.

المبحث الأول

سليمان دنيا

أولًا: البعد الأيديولوجي لفكره

سليمان دنيا أستاذ الفلسفة في جامعة الأزهر، مفكر إسلامي أصولي ذو رؤية دينية متطرفة ومحابية لفكر للغزالي. جاءت دراسته الفلسفية تبريرًا لمواقف الغزالي أكثر منها تحليلًا، ولكونه أزهريًا فإنه أدار دفة الدراسات الغزالية ـ التي تخصص فيها دون غيرها ـ إلى الاتجاه الذي يوحد بين النظرة التقليدية لدراسة الغزالي والنظرة النقدية الجديدة التي ظهرت في جامعة الأزهر.

ولمن يريد الوقوف على جلية الموقف عند سليمان دنيا فعليه بادئ ذي بدء أن يطالع في كتابه «الحقيقة في نظر الغزالي» حيث يسهب بتفاصيل فكره وفهمه للحقيقة الفلسفية؛ فضلًا عن إيراده لمقومات فكره الأساسية التي لا تتجاوز حدود ما أمر به الغزالي. ولا يكاد المتتبع لآثاره الفكرية أن يلحظ تكرار ما يورده بين كتاب وآخر وأغلبها مقدمات مطوَّلة لمؤلفات أبي حامد الغزالي. فهناك أربع مقدمات لكتاب «تهافت الفلاسفة» وأخرى مثلها للمقاصد، وتراه منتشيًا في التعليق على أفكار الغزالي وشوارده في أكثر من كتاب وأخص بالذكر منها كتاب «فيصل

التفرقة بين الإسلام والزندقة»؛ وعلى العكس تراه متغافلًا متجاهلًا لكتب مهمة ذات صلة خطيرة بالسياسة والعقيدة معًا ككتاب «فضائح الباطنية»!

إن تتبعي الفاحص والدقيق لكل مقدماته التي استهل بها مؤلفات الغزالي وكتبه الأخرى قادتني إلى جملة من المؤشرات تصب في نهجه الأيديولوجي الذي اختطه لنفسه وأهمها:

1 ـ سيرهُ على نهج الغزالي «عقيدة ومذهبًا» مع مغالاة في تأييد ما يؤيد ونبذ ما ينبذ، والحقيقة التي عند الغزالي هي الحقيقة ذاتها التي يتبناها سليمان دنيا ويأخذ على عاتقه حمايتها والدفاع عنها ـ وهو ما سنفصل فيه لاحقًا ـ وليس أدل على ذلك من وصفه الغزالي بأنه بمنزلة نبي من أنبياء بني إسرائيل[1]!

ويمضي في مغالاة الوصف فيقول: «حجة الإسلام، ومحجَّة الدين، التي يتوصل بها إلى دار السلام، جامع أشتات العلوم، والمبرز في المنقول منها والمفهوم. جرت الأئمة قبله شأوا، ولم تقع منه بالغاية، ولا وقف عند مطلب وراءه مطلب لأصحاب النهاية والبداية. كان رضي الله عنه ضرغامًا، إلا أن الأُسُود تتضاءل بين يديه وتتوارى وبدرًا تمامًا إلا أن هداه يشرق نهارًا، وبشرًا من الخلق، ولكنه الطود العظيم، وبعض الخلق ولكن مثل ما بعض الحجر الدر النظيم... جاء والناس إلى رد فرية الفلاسفة أحوج من الظلماء لمصابيح السماء، وأفقر من الجدباء إلى قطرات الماء، فلم يزل يناضل عن الدين الحنيف بحلاوة مقاله ويحمي حوزة

---

(1) سليمان دنيا: مقدمته الطويلة لكتاب الغزالي «فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة» الذي يكثر فيه من الحكايات الخرافية عن شخص الغزالي (ط1، دار إحياء الكتب العربي، القاهرة 1961، ص52 و53 وأيضًا كتاب دنيا: الحقيقة ص101).

الدين، ولا يلطخ بدم المعتدين حد نصاله، حتى أصبح الدين وثيق العرى، وانكشفت غياهب الشبهات، وما كانت إلا حديثًا مفترى. هذا مع ورع طوى عليه ضميره، وخلوة لم يتخذ فيها غير الطاعة سهيره، وتجديد تراه به وقد توحد في بحر التوحيد وباهى... ترك الدنيا وراء ظهره وأقبل على الله يعامله في سره وجهره»[1].

وزاد سليمان دنيا في مباهاته بالغزالي إذ قال «ختم القرآن، ومجالسة أرباب القلوب، والتدريس لطلبة العلم، وإدامة الصلاة والصيام، أعلى منزلة من نجم السماء، لا يكرهه إلا حاسد، ولا يسومه بسوء إلا جائر عن سواء السبيل»[2].

هكذا يقرر سليمان دنيا سلفًا أن كل من ينتقد الغزالي لا يعدو أن يكون حاقدًا حاسدًا، وهذا بطبيعة الحال قياس لا ينسجم والسياقات العلمية المنطقية من جهة ولا يتواءم بدوره مع شخصية مفكرة في جامعة الأزهر؛ وكان الأجدر به أن يرد على الخصوم القدامى منهم كابن الجوزي في كتابه المنتظم والمحدثين كزكي مبارك في «الأخلاق عند الغزالي» الحجة بالحجة مدعومة ببينة وبرهان قاطع[3].

2 ـ وجدنا سليمان دنيا وقد ابتعد عن الخط الإسلامي الإصلاحي بقيادة محمد عبده ومحمد رشيد رضا ومصطفى عبد الرازق وأحمد أمين ومحمود قاسم حيث اتسم منهجهم الأيديولوجي بالاعتدال والتوازن العقلانيين والبعد عن التطرف، في الوقت

---

(1) المصدر نفسه: ص3.
(2) المصدر السابق: ص8 ـ 9.
(3) سنأتي على تفاصيل تلك الانتقادات والردود عليها في مكان تالٍ من المبحث.

الذي قاده تعصبه للغزالي إلى تخبط فكري مال به تارة إلى الإقرار بالفلسفة وتارة أخرى إلى معاداتها جريًا وراء الغزالي.

3 ـ هجومه المباشر وغير المباشر على كل اتجاه فلسفي مادي ولا سيما الاتجاه الماركسي حيث يستشف ذلك واضحًا من خلال تعليقاته.. «ولقد سجل الله على الإنسان هذه الوقفة التي يضر بها نفسه ولا يضر خالقه، الذي قال: (أو لم ير الإنسان أنا خلقناه من نطفة فإذا هو خصيم مبين وضرب لنا مثلًا ونسي خلقه قال من يحيي العظام، وهي رميم قل يحيها الذي أنشأها أول مرة، وهو بكل خلق عليم الذي جعل لكم من الشجر الأخضر نارًا فإذا أنتم منه توقدون أو ليس الذي خلق السموات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم، بلى وهو الخلاق العليم إنما أمره إذا أراد شيئًا أن يقول له: كن فيكون فسبحان الذي بيده ملكوت كل شيء وإليه ترجعون)[1].

ويؤكد ما ذهبنا إليه من رأي قول سليمان دنيا: «سبحانك ربي!! خلقت في الإنسان عقلًا، ويسرت له سبيل الوقوف على ما أودعت في الكون من أسرار، ليهتدي إلى مكوِّن الكون ومبدع أسراره، فوقف في منتصف الطريق، اعترف بالكون وأنكر مكونه، وشاهد الأسرار وجحد مبدعها... اللهم إني أخلصت النية في طلب الحق فدلني عليه، وخلصني من الهوى الذي أهلك قومًا وأضل آخرين... رب واهد إلى الحق أقوامًا ظنوا أنهم إذا أنكروه، رغم قيام شواهده وسطوع أدلته، ضاع وتلاشى، كالنعامة التي تظن

---

(1) الغزالي: مقاصد الفلاسفة، ص6.

أنها حجبت نظرها عن رؤية العدو، فقد نجت من خطره وبأسه»[1].

4 ـ وأخيرًا موقفه من الفلاسفة عمومًا وأرسطو خصوصًا كان ضبابيًا ولم يدن منهما إلا بقدر دنو الغزالي منهما، وقد جافاهما قدر مجافاة ابن رشد للغزالي وهذا كله يصب بلا ريب في الاتجاه الروحي الذي يمثله سليمان دنيا.

إن الدراسة المختزلة لنصوص ومؤلفات فلاسفة الإسلام سواء كان الغزالي أو ابن رشد أو سواهما هو خطأ فادح وقع فيه الكثير من مفكرينا المحدثين مطلع القرن العشرين حيث يقوم الباحث باقتطاع مؤلفات أو نصوص تتفق وهواه ورؤاه الأيديولوجية ويهمل الأخرى متعمدًا لأنها لا تصب في صالحه، وهذه ولا شك دراسات عقيمة لا جدوى من ورائها إذا إن دائرة البحث العلمي الأصيل يجب أن تتكامل من جميع وجوهها كي نقف على الحقيقة الفلسفية لهذا الفيلسوف أو ذاك. وسليمان دنيا أحد أولئك الذين لا يمكن الركون إليهم في دراسة الغزالي، لأنه يعبر عن وجهة نظره المنطلقة أصلًا عن موقف أيديولوجي ينتمي إليه. وينسحب الأمر أيضًا على أولئك الذين نراهم يختلفون ولا يتفقون في أبسط الأمور التي تخص هذا الفيلسوف أو ذاك سواء في تاريخ ولادته أو تواريخ تأليف مصنفاته أو نسبه[2]. ونحن نتفق في هذا المقام مع

(1) المصدر السابق: ص5 ـ 7.

(2) لا عجب في ذلك الاختلاف إذ إن الغزالي شخصية محورية دارت حولها دراسات كثيرة بين الأقدمين والمحدثين والمعاصرين، ولا عجب أيضًا أن تختلف آراء الناس فيه اختلافًا كبيرًا... ولا غرو أن تجد من يمدحه حتى تحسب أنه مغال في هذا المدح وأن تسمع ألقاب «حجة الإسلام» و «زين الدين» وغيرها، وأن تجد في الوقت نفسه من يجعله مسؤولًا عن تدهور الفطرة الإسلامية في نفوس المسلمين. (راجع: عبد الكريم العثمان: سيرة الغزالي، ص15).

ما ذهب إليه الدكتور الأعسم من «أن البحث في الغزالي بحاجة إلى منهجية جديدة تنأى بالباحثين عن التقليد أو التردد أو التطرف له، أو عليه. ولكي لا نوصف بالتحيز لباحثين دون غيرهم، نشير إلى الضرر الكبير الذي قد تجنيه الدراسات الغزالية إن نظرنا إليها مجزأة الاتجاهات، كما فعل عدد من الدارسين بل نحن بحاجة إلى تفسير مشكلة الغزالي وحلها، بمنأى عن التقليد والتردد والتطرف»[1]

ثانيًا: سليمان دنيا ومصادره الأساسية في قراءة فلسفة الغزالي

من المتعارف عليه أن ذكر الغزالي مقترن دائمًا مع مشكلته العويصة مع الفلسفة والفلاسفة أكثر مما يقرن ذكره مع علوم أخرى كالفقه والكلام والتصوف. وهذا يعني أن من يرِد أن يدرس الغزالي ويصل إلى كنه الحقيقة لديه أن يبدأ أول ما يبدأ بكتبه الفلسفية المتعارف على تسميتها بـ«المضنون بها على غير أهلها» إلا أننا نجد المفكر سليمان دنيا في كتابه الباحث فيه عن الحقيقة عند الغزالي يوصي بالتوجه نحو مجموعة من الكتب دون غيرها لمعرفة تلك الحقيقة، والكتب التي يوصي بها «إحياء علوم الدين[2]، ميزان العمل، جواهر القرآن الكريم، الأربعين في أصول الدين ومعارج القدس» والمتصفح لهذه الكتب يجدها أقرب إلى العقيدة وعلم الكلام منها إلى الفلسفة. إن كتبه الأخرى ذات الشأن الكبير بالفلسفة والفلاسفة فلا يعول عليها كثيرًا، بل على العكس من ذلك

(1) الأعسم: الفيلسوف الغزالي، ص22.

(2) يعول سليمان دنيا على كتاب «الإحياء» في فهمه للغزالي غاضًا الطرف عن كل التهم والبدع التي ألحقت به وما آل إليه من عملية إحراق علني في المغرب العربي إبّان حكم المرابطين. ويعد «الإحياء» من أهم مؤلفاته ويتألف من أربعة أجزاء رئيسية يحتوي كل جزء منها على عشرة فصول.

يوجه الدارسين إلى عدم الأخذ بما جاء فيها على اعتبار أنها كتبت في مرحلة فكرية مرتبكة من حياة الغزالي. وعلى الرغم من ذلك فإنه يدعو طالب الفلسفة أن يطالعها كبداية ضرورية له إذا ما أراد أن يعرف شيئًا عن الفلسفة الإسلامية، أنه خطوة ينبغي أن يبدأ بها كل طالب فلسفة، فيعطيه خلاصة واضحة في الوقت ذاته لفلسفة المسلمين، أنّه يذكرني بكتاب للفارابي كان له شأن خطير في حياة ابن سينا العلمية»[1].

وليس هذا فحسب، بل إن هذا الكتاب ـ أي المقاصد ـ من وجهة نظره أشبه ما يكون بالكتاب الذي ألفه الفارابي، ليكون بداية يجدر بدارس فلسفة أرسطو أن يبدأ به[2]. ورأي كهذا لا يحمل خطورة بقدر ما يشير إلى غفلة وسذاجة من سليمان دنيا، فهل يعقل لمن يريد أن يدرس أرسطو أن يبدأ بكتاب كهذا للغزالي، وما يزيد الطين بلّة، أن الغزالي نفسه لم يطلع على فلسفة أرسطو مباشرة بل طالعها من خلال ابن سينا، وهذا شيء معروف.

والأغرب من ذلك أنه يدعو الباحثين إلى ترك كتاب «تهافت الفلاسفة» جانبًا على اعتبار أنه من الكتب التي لا يجوز البحث فيها عن رأي صحيح للغزالي لأنها من جنس علم الكلام ويعتمد سليمان دنيا على نص للغزالي يقول فيه «ومن محاجة الكفار ومجادلتهم، يتشعب علم الكلام، المقصود لرد الضلالات والبدع وإزالة الشبهات، ويتكفل به المتكلمون، وهذا العلم قد شرحناه على طبقتين، سمينا الطبقة القريبة منها، الرسالة القدسية، والطبقة التي فوقها «الاقتصاد في الاعتقاد»[3]. ويضيف سليمان

---

(1) مقدمته لمقاصد الفلاسفة، ص24. تذكر المصادر التاريخية أن الفيلسوف ابن سينا قرأ كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو ولم يفهمه إلا من خلال شروحات الفارابي له.

(2) المصدر نفسه: ص24.

(3) سليمان دنيا: الحقيقة، ص98.

دنيا... «وغرض هذا العلم حراسة عقيدة العوام من تشويش المبتدعة، ولا يكون هذا العلم مليًا بكشف الحقائق. وبجنسه يتعلق كتابنا الذي وضعناه في تهافت الفلاسفة»[1]

وهنا يقول سليمان دنيا إن النص أعلاه إنما يفيد أن كتاب تهافت الفلاسفة حاولَ الغزالي من خلاله أن يحفظ عقيدة العامة من التشويش بأفكار أخرى تخالفها[2].

وبناءً على ذلك فإنه يدعو الباحثين إلى عدم التركيز في دراساتهم الفلسفية على «تهافت الفلاسفة» حيث يقول... «فنحسب من المغالاة أن يعمد الباحث إلى هذا الكتاب ويجعله قطب الرحى في البحث، ويروح يرفض كل كتاب يحمل أفكارًا تخالف ما جاء فيه... وإذا صح أن هذا حال كتب الغزالي الكلامية بعامة، وحال كتب التهافت بخاصة، فليس من المنطق في شيء، أن يجعله نقطة ارتكاز تدور حوله الأبحاث المتعلقة بالغزالي، فيقبل من الكتب والأفكار ما يقبل، لأنه يوافق ما جاء في كتاب التهافت، ويرفض من الكتب والأفكار ما يرفض، لأنه يخالف ما جاء في التهافت»[3]

وبالفعل فليس من المنطق في شيء أن يرفض سليمان دنيا كتاب كـ«تهافت الفلاسفة» لا لشيء إلا لأن فيه أفكارًا لا يتقبلها ولا يتقبل أن تنسب إلى الغزالي وتراه ينطلق مبررًا الأسباب التي دفعت بالغزالي إلى تأليفه فيقول «وقد اجتمع على كتاب التهافت أمور:

أ ـ أن الغزالي ألّفه حين كان يطلب الجاه والشهرة وبعد الصيت، فكان

(1) المصدر نفسه: ص98.

(2) المصدر السابق: ص98.

(3) المصدر السابق: ص98 ـ 100.

يناصر المذهب الذي يجلب عليه كل ذلك، لا المذهب الذي يراه حقًا في ذاته.

ب ـ أن الغزالي ألّفه أيام كان شاكًّا في الحقيقة، فلم تكن تآليفه ـ في تلك الفترة ـ تصور مذهبه الخاص، الصحيح في نظره، وإنما كانت تصور مذهبه الرسمي الذي يتعصب له.

ج ـ أن الغزالي أدرجه في عداد كتب علم الكلام، ثم حكى على هذا العلم، بأنه ليس معنيًّا بالكشف عن الحقيقة، وإنما ذلك مهمة الكتب المضنون بها»[1].

واضح مما تقدم أن سليمان دنيا يريد أن يتبنى بل يتمثل روح الغزالي لينوب عنه فيقرر طبيعة الحقيقة التي يرمي إليها أولًا والفترة الزمنية التي تؤخذ منها ثانيًا وتبرير دوافعه البراغماتية ثالثًا سواء رضي الغزالي بذلك أم لا. ولأن الكثير من الدراسات الإسلامية ـ الغزالية تعول على تحقيقات سليمان دنيا، ولأن تحقيقاته تلك لا تخلو ـ كما نرى ـ من تناقض وغفلة وارتباك. فإننا نهيب بالدارسين أن يأخذوا بنظر الاعتبار البعد الأيديولوجي لسليمان دنيا وعدم موضوعيته في التعامل مع نص الغزالي.. وهذه جملة من المؤشرات المهمة التي أخذناها عليه والتي تبين في الوقت نفسه خطوطه العريضة لفهم شخصية الغزالي وفلسفته:

أولًا: يقدم سليما دنيا مشروعًا فكريًا عن الغزالي يهدف من ورائه أن يساعد الباحثين على فهم الغزالي فهمًا صحيحًا لا لبس فيه ولا غموض، ولكنه يأسف لأنه لم ير منهم تلك العناية والاهتمام الواجب بذلهما لدراسة الغزالي[2].

---

(1) المصدر السابق: ص99.

(2) سليمان دنيا: مقدمته لتهافت الفلاسفة، ص65.

وهنا نتساءل لماذا انفرد سليمان دنيا بفهم خاص عن الغزالي ولم يشترك معه أحد من الباحثين في ذلك الفهم، بل إننا نجده مضطرًا لأن يرد على أقوال أولئك عندما تكون الحجة قوية والبرهان قاطعًا.

ثانيًا:لم يشأ سليمان دنيا أن يتفق مع كثير من الباحثين[1] الذين رأوا أن الغزالي قد مر بأزمة نفسية حادة تركت أثرها على مواقفه الفلسفية والفكرية، ورأى أنهم على خطأ[2]. فتلك الأزمة ـ من وجهة نظره ـ لم تكن سوى مرحلة من مراحل حياته الفكرية شابها الشك الذي أوْدى في نهاية المطاف إلى بلوغ الحقيقة.. وهذه الحقيقة يمهد القارئ لمسارها عند الغزالي من خلال تقسيمه لمرحلة الشك التي مرت عبر دورين[3] على رأي سليمان دنيا:

الأول: هو الشك الخفيف الذي يعتري الكثير من الباحثين العاديين.

الثاني: الشك العنيف الهدَّام الذي يعتري كبار الفلاسفة الساعين لمعرفة الحقيقة، وفيه خرج الغزالي هائمًا على وجهه إلى الصحارى والقفار، ذاهبًا مرة إلى الشام، وأخرى إلى الحجاز وثالثة إلى مصر. كل ذلك فرارًا بنفسه من الناس، وجريًا وراء الخلوة. لكنه ظل شاكًا لا يؤمن بشيء أصلًا فلم يصح لديه دليل ولا مدلول، ولكن رحمة الله أسرعت إليه فانتشلته من هذه الوهدة السحيقة، ولكن على أطوار، مكَّنت له من الدليل أولًا، ثم في ضوئه هدته إلى الفرقة المحقة ثانيًا.

أما المرحلة التي سبقت شكّه ـ والكلام ما زال لسليمان دنيا ـ فيمكن

(1) من أولئك ول ديورانت في كتابه قصة الحضارة، المجلد الرابع، ترجمة زكي نجيب محمود، الطبعة الأولى، القاهرة 1967، ص363 الذي يرى أن الغزالي قد أصيب بانهيار في قواه العقلية، وذهب إلى الرأي ذاته عمر فروخ وقد سبقت الإشارة إليه.

(2) سليمان دنيا: المصدر السابق، ص51.

(3) راجع تفاصيل ذلك في المصدر السابق، ص51 ـ 54.

التغاضي عنها، لأنه في هذه المرحلة كان متعلمًا لم يبلغ درجة النضج الفكري، الذي يهيئ له أن يكون ذا رأي مستقل[1].

والأمر كذلك مع مرحلة الشك العنيف، إذ لا يمكن الاستناد إليها على اعتبار أنه لم ينتج فيها. أما فترة الشك الخفيف فهي عنده نوعًا ما مقبولة لأنها فترة طويلة المدى بدأت منذ سن الصبا عند الغزالي إلى أن تصوّف واهتدى.

والسؤال يطرح نفسه هنا: ما المرحلة أو المدة الزمنية التي يراها دنيا مناسبة منطقيًا وعقلانيًا لاستمداد الحقيقة منها؟ يقول إن الفترة الأخيرة من حياته يسميها فترة الاهتداء والطمأنينة هي التي يمكن الركون إليها لاستمداد مؤلفاته والتي منها تستمد أفكاره، لأن الغزالي بصدد تصوير الحقيقة وإعلانها رأيا جديرًا بالاعتبار، وذلك أنه يرى الناس متفاوتين في الاستعدادات والمدارك. والدين في نظر الغزالي سمح سهل، لا يمكن أن ينظر إلى الناس جميعًا، مع اختلاف مداركهم واستعداداتهم، نظرة واحدة، فيكلف خامل الذهن فوق طاقته من المباحث النظرية. ولذا فإنه يقسم الناس إلى ثلاثة أصناف[2]:

1 ـ عوام، وهم أهل السلامة البله.

2 ـ خواص، أهل الذكاء والبصيرة.

3 ـ وتتولد بينهما طائفة أهل الجدل.

وهذا يعني أن الحقيقة التي يقدمها الغزالي ـ حتى في هذه الفترة ـ لا يمكن التعويل المطلق عليها لأنه يصورها صورًا مختلفة على حسب

(1) المصدر السابق: ص63.

(2) ارجع إلى الغزالي: القسطاس المستقيم، ص86 وتهافت الفلاسفة، ص59 ـ 60 وفيصل التفرقة، ص95 ـ 96.

تفاوت الاستعدادات والمدارك، فالغزالي يقول عن الله لـ«البليد» ما لا يقول لـ«الذكي» وأنه كثيرًا ما يرد في كتبه ذلك الأثر: «خاطبوا الناس على قدر عقولهم، أتريدون أن يكذّب الله ورسوله؟»[1].

ومن جانب آخر يؤكِّد سليمان دنيا أن الغزالي كان دقيقًا كل الدقة، حينما نبه إلى أن له كتبًا خاصة ضن بها على الجمهور، وبذلك يكون قد ساعد الباحثين على أن يفهموه فهمًا صحيحًا، لا لبس فيه ولا غموض، ومع ذلك لم أر من المتقدمين أو المتأخرين من درس الغزالي دراسة متأنية، مستوعبة حتى يطلع علينا برأي حاسم في هذه الشخصية التي تضاربت فيها الأقوال باستثناء الدكتور عبد الأمير الأعسم في كتابه المتميّز عن الغزالي[2].

ويقرر سليمان دنيا نيابة عن الغزالي أن الحقيقة التي يرومها ليست حقيقة فلسفية مطلقة كالتي نعهدها عند أفلاطون وأرسطو والفارابي وابن سينا، إنما كان يبحث في مسائل العلم الإلهي، ومسائل طبيعية تتصل به[3].

لقد نظر سليمان دنيا إلى الغزالي نظرة مجتزأة عندما قام بانتقاء النصوص التي يستمد منها طبيعة فهمه لفلسفة الغزالي وعلى وفق منظوره الأيديولوجي، وهكذا فإنه يجزِّئ الحقيقة لديه كذلك، فهي ليست بحقيقة شاملة ولكنها حقيقة جزئية تتعلق بالعلم الإلهي وما يتصل به، أما الحقيقة الشاملة لجميع نواحي الوجود فلا يعني بها الغزالي كما يصور لنا ذلك سليمان دنيا.

ثالثًا: إن الحقيقة التي يؤمن بها سليمان دنيا ويراها ساطعة عند الغزالي

---

(1) سليمان دنيا: مقدمته ل فيصل التفرقة، ص97 ـ 99.
(2) يراجع الأعسم، الفيلسوف الغزالي: أكثر من مكان.
(3) سليمان دنيا: الحقيقة، ص37.

هي الحقيقة الدينية التي اهتدى إليها في مرحلة الكشف الصوفي ونجدها في كتب خاصة له مضنون بها على غير أهلها، وتصور الحقيقة كما هي، وكما يدين الله عليها، فهي وحدها التي تصور الحقيقة. وأن من أراد أن يدرس الغزالي ليعرف الحقيقة في نظره كما يعتقدها فليدرسه في كتبه التي ضنَّ بها على الجمهور، واحتفظ بها لنفسه ومن هم على شاكلته واطمأن إلى أن مستواهم الفكري يقوى على تصورها[1].

ولا يفتأ سليمان دنيا يلوم المؤرخين والباحثين الذين يتحدَّثون عن الحقيقة في نظر الغزالي وفقًا لأي كتاب يقع تحت أيديهم، لأنهم قد يستنبطون آراء للغزالي من كتب قدمها إلى الجمهور، فيكونون بذلك مثل من أراد أن يعرف أن الطعام الذي يتناوله أحد الأطباء، فعمد إلى كشف أعده الطبيب لأحد مرضاه، وقرأ ما فيه من أنواع الطعام الخاصة بذلك المريض، واعتقد أنها هي الأنواع التي يتناولها الطبيب نفسه، المعافى مما يشكوه ذلك المريض[2].

ومن الكتب التي يعتمدها سليمان دنيا لبحث الحقيقة عند الغزالي كتابان رئيسيان هما «المضنون به على غير أهله» و «معارج القدس»، بالإضافة إلى كتب ثانوية كالأربعين في أصول الدين وجواهر القرآن الكريم بالإضافة إلى كتاب «إحياء علوم الدين»[3] وإذا كنا قد عرفنا الكتب التي يتوجب البحث فيها عن الحقيقة عند الغزالي فإن الوسيلة التي يرشدنا إليها سليمان دنيا هي اتباع طريقة المتصوفة في اكتساب المعارف، وأنها هي الطريقة القوية الجديرة بالبحث والدراسة، لأنها ذات شأن هام في

(1) سليمان دنيا: الحقيقة، ص113 ـ 119.
(2) المصدر نفسه: ص113.
(3) المصدر السابق: ص119.

حياة الغزالي الفكرية، وهي التي انتشلته من وهدة الشكوك التي تردى فيها، وهي التي بسببها فضل المتصوفة على الفلاسفة والمتكلمين وهي عنده مصدر العقيدة الدينية[1].

ويسند سليمان دنيا رأيه على نص للغزالي يقول فيه «...الطريق تقديم المجاهدة، ومحو الصفات المذمومة، وقطع العلائق كلها، والإقبال بكنه الهمة على الله تعالى. ومهما حصل ذلك كان الله هو المتولي لقلب عبده، والمتكفل له بتنويره بأنوار العلم. وإذا تولى الله أمر القلب، فاضت عليه الرحمة، وأشرق النور في القلب، وانشرح الصدر، وانكشف له سر الملكوت، وانقشع عن وجه القلب حجاب الغرة، بلطف الرحمة، وتلألأت فيه حقائق الأمور الإلهية. فليس على العبد إلا الاستعداد بالتصفية المجردة، وإحضار الهمة مع الإرادة الصادقة، والتفطن التام، والترصد بدوام الانتظار لما يفتحه الله من الرحمة. فالأنبياء والأولياء انكشف لهم الأمر، وفاض على صدورهم النور، لا بالتعلم والدراسة، والكتابة للكتب، بل بالزهد في الدنيا والتبري عن علائقها، وتفريغ القلب من شواغلها، والإقبال بكنه الهمة على الله تعالى، فمن كان لله كان الله له»[2].

إن موقف سليمان دنيا من الحقيقة عند الغزالي يتجاوز موقف الغزالي نفسه ويزيد عليه من خلال تزمته في اعتبار الطريق الصوفي هو الطريق الحق والصحيح بالنسبة للغزالي، وهذا ما تبيَّن لنا من خلال تعليقه وتبريره لكتاب «تهافت الفلاسفة» إذ يقول: «فأنت ترى في ذلك أنه لا يصح مطلقًا

(1) المصدر السابق: ص123.

(2) الغزالي: إحياء علوم الدين، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، دون تاريخ، الجزء الثاني، ص33.

استمداد آراء الغزالي الخاصة به، إلا من هذا الصنف من الكتب دون غيره (يقصد المضنون بها على غير أهلها)، والظاهر أن كتاب «التهافت» ليس من بينها، فلا يصح اعتباره مصورًا لآراء الغزالي وأفكاره الخاصة... فقد ألفه حين كان يطلب الجاه، والشهرة وبعد الصيت، فيناصر به المذهب الذي يجلب كل ذلك، لا المذهب الحق في ذاته، وذلك أن أهل السنة في تلك الفترة كانوا يضيقون ذرعًا بالمعتزلة والفلاسفة، ولكنهم وجدوا بين صفوفهم من يجرؤ على مناوئة المعتزلة، والرد عليهم ولم يجدوا من يستطيع أن يتقدم على الفلاسفة ليطعنهم بسلاح العلم والمعرفة، حتى يعيش مذهب أهل السنة في طمأنينة وأمان فكان المجال فسيحًا لمن يريد أن يتقدم لينال من ألقاب الفخار ما تصبوا إليه نفسه، مما لم ينله أحد قط فوجد «أبو حامد» في هذا مجالًا لإشباع غروره، فحمل على الفلاسفة حملة عنيفة، طيّرت اسمه في الأفاق، ورددت في الخافقين ذكره[1].

لقد تعمَّدتُ إيراد نصه أعلاه حتى سطوره الأخيرة لما له من مغزى ذي بعد فلسفي خطير ينسحب عليه وعلى شيخه الغزالي، فدنيا أراد أن يبرر كتاب «التهافت» فوقع في ما لا يحمد عقباه كما يقال، فإذا كان الغزالي قد ألف الكتاب مدفوعًا بمصالح نفعية شتى فهذا يعني بطلان دعواه بمحاربة الفلسفة ورجالاتها وذلك لأن دعواه لم تقم على أساس شرعي صحيح طالما أن الدوافع التي دفعته لتأليف كتاب «التهافت» هي دوافع نفعية وسياسية وشخصية بالدرجة الأولى، فكيف نحتكم إلى ما جاء فيه ونعتبره درسًا فلسفيًا قيِّمًا طالما أن أهدافه المسبقة هي أهداف لا تتفق ونبل الأهداف الفلسفية المتطلعة للحقيقة وحدها لا غير. وهذا يقود بدوره إلى تداعي كل الاجتهادات الفقهية والشرعية التي تناولت

(1) سليمان دنيا: مقدمته لتهافت الفلاسفة، ص68 ـ 70.

دعوى الغزالي في خاتمة التهافت بتكفير الفلاسفة لأنها ببساطة قامت على أساس براغماتي ولم تقم على أساس فقهي أو شرعي ولا حتى منطقي أو فلسفي، والأغرب من ذلك أن كل المجلدات التي أُلّفت لتحليل أو نقد أو رفض ما جاء في التهافت تصبح دون جدوى إذا ما أخذنا بوجهة نظر سليمان دنيا؛ فلو أننا أخذنا على سبيل الافتراض برأيه في ترك كتاب «تهافت الفلاسفة» جانبًا على اعتبار أنه لا يمثل وجهة نظر الغزالي الفلسفية الحقيقية فهذا مؤداه أن أركن أيضًا حملته الشعواء ضد الفلسفة والفلاسفة جانبًا، وبالتالي ينتهي كل شيء ولا تصبح لدينا مشكلة مع الغزالي.

رابعًا: وعند هذه النقطة نتواصل من النقطة السابقة حيث الموقف من الفلسفة والذي يتجاوز فيه سليمان دنيا حدود المعقول في التعاطي مع موضوع كهذا، وهذا إن دلّ على شيء إنما يدل على تناقضه وتخبطه الفكريين حيث يؤكد أن كتاب التهافت من أوله إلى آخِره ما هو إلا بيان لما تنطوي عليه الفلسفة من سخف وهذيان، وأن مؤلفه يصرح في أكثر من مناسبة أن غرضه هو هدم الفلسفة وزعزعة ثقة الناس فيها وبيان أنها عمل فاشل وغير ناجح[1]!

ننبه هنا إلى الاتجاه الأيديولوجي الذي يتحدث به سليمان دنيا، والذي يرمي من ورائه إلى إسقاط كل قيمة فلسفية يمكن أن يحملها كتاب «التهافت» خصوصًا عندما ساوى بعضهم بينه وبين كتاب الإشارات والتنبيهات لابن سينا[2].

---

(1) المصدر نفسه، ص18.
(2) المصدر السابق، ص18.

وما يثير الدهشة أن يذهب بعض الباحثين[1] إلى اعتبار سليمان دنيا المرجع الأول والوريث الشرعي والمتحدث الرسمي باسم الغزالي فإليك مثلًا نص الغزالي تبعًا لسليمان دنيا... «ونحن لم نلتزم في هذا الكتاب ـ أي التهافت ـ إلا تكذيب مذهبهم وإنما إثبات المذهب الحق فسنصنِّف فيه كتابًا بعد الفراغ من هذا»[2].

إن الغزالي نفسه لم يسمِّ هذا الكتاب الذي سيضع فيه الحقيقة، لكن سليمان دنيا يسميه ويحدده بأنه كتاب «قواعد العقائد» [3] وهو أحد فصول كتاب إحياء علوم الدين. وإذا كان الأمر كذلك فلم يحدد سليمان دنيا لنفسه كتابي «معارج القدس» و «جواهر القرآن» لعرض وبحث الحقيقة وفلسفتها عند الغزالي ولم يعتمد على كتاب «قواعد العقائد»[4].

نستطيع القول إن ما يريده الغزالي يريده سليمان دنيا بالضرورة ولا نستطيع أن نقول العكس فلربما خالف الغزالي في سره ما ذهب إليه تلميذه، وإذا كان الغزالي قد هاجم الفلاسفة فإن سليمان دنيا يغالي في الهجوم ويعنت، ولا أعتقد أنه يعجب بأي فيلسوف على الإطلاق لا من زمرة الإغريق ولا من زمرة المسلمين ولا حتى من المحدثين والمعاصرين له، ولا أدري كيف يكون رده ـ رحمه الله ـ لو أنه أدرك طروحات المفكر محمد عابد الجابري بهذا الخصوص.

---

(1) نذكر منهم الألوسي في كتابه «دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي» ص241 حيث يخطئ كل من خطأهم سليمان دنيا في فهم الغزالي من أمثال السبكي وابن صلاح وزكي مبارك ومحمد يوسف موسى وغيرهم، وأكد على أن دنيا استطاع أن يصل إلى منهج صحيح في دراسة الغزالي، بل وساعد على فهم الغزالي فهمًا صحيحًا!

(2) سليمان دنيا: مقدمته للتهافت، ص19.

(3) قال دنيا: «وقد وفى الغزالي بما وعد، فألف كتابه المشهور «قواعد العقائد». انظر مقدمته لفيصل التفرقة، ص99.

(4) سليمان دنيا: الحقيقة، ص149 ـ 257.

ونحن بدورنا لا نتفق مع كل ما ذهب إليه سليمان دنيا من رؤية تحليلية «أيديولوجية» للغزالي لا سيما في جانبها الفلسفي لأن ما يقدمه لا ينسجم وسياقات القبول المنطقي للتحليل وهذه معطياتنا:

فدنيا يبرر تبكيت الغزالي وتهكمه على الفلاسفة وهدم فلسفتهم بالاستناد إلى أرسطو حين قوَّض دعائم نظرية المُثُل «إن أرسطو حينما زيف نظرية المثل الأفلاطونية، لم يكن عمله هذا ـ وهو هدم لشيء يسمى فلسفة ـ عملًا سلبيًا. إن عمله هذا كان خطوة تمهيدية لا بد منها للوصول إلى نظريته الجديدة. إذ لو لم ينقض نظرية المثل ـ بل آمن بها ـ لم تكن هناك سبيل لكشف نظرية أخرى تحل محلها... وإذا كان النقد داخلًا هكذا، في نطاق الفلسفة، فكتاب التهافت ـ إذن ـ فلسفة»[1]. وأردف مضيفًا.. «وعلى هذا القياس يكون قد تفلسف وهو يهدم الفلسفة، فالتهافت ـ إذن ـ إن لم يكن فلسفي الغاية فهو فلسفي الموضوع»[2]! لو تفحصنا كلام سليمان دنيا أعلاه بتأنٍّ نلاحظ موقفه الصريح من أرسطو، فهو وإن لم يفرد له موضعًا للرد عليه في كتبه إلا أنه يتغاضى عنه، وفي التغاضي نوع من الرد.

أما هنا وفي هذا الموضع فهو يشير إليه إشارة عابرة ولكنها إشارة خطيرة فهو يصفه بالمزور، إذ ما معنى كلامه أنه زيَّف نظرية المثل؟ ألم يكن بإمكانه استخدام لفظة بديلة كـ«نقد» مثلًا؟ أم أنه أراد أن يدعم موقف الغزالي تجاه منتقديه!

والنقطة الأخرى التي نسجلها على سليمان دنيا أنه لم يستطِع أن يتخلص من التناقض الذي شاب طريقته في تحليل الغزالي، فهو بعد

(1) سليمان دنيا: مقدمته للتهافت، ص23.

(2) المصدر السابق: ص24.

أن جاهد في استبعاد كتاب «التهافت» من دائرة كتب الغزالي الفلسفية، يعتبره هنا من كتبه الفلسفية في هدفها وموضوعها.!! فهو يهاجم الفلاسفة ويحددهم ويحدد أخطاءهم ـ تمامًا كما فعل الغزالي ـ ويرى أن أخطاءهم تلك ليست هي وحدها التي دفعتْ بالغزالي إلى شنّ حملته عليهم، وإنما تلك التي تعارضت مع مبادئ الدين الحنيف وأصوله وعقائده. فهذا اللون من الأخطاء، خاصة هو الذي من أجله ألّف الغزالي «مقاصد الفلاسفة» و «تهافت الفلاسفة»[1] مما أوقع الغزالي بالتالي في خصومة مع الفلاسفة. ولكن من هم هؤلاء الفلاسفة؟

هنا يحددهم سليمان دنيا بأنهم أولئك الذين كان لفلسفتهم من الرواج مما جعلها تتداول خلال قرون منذ عرفت الفلسفة إلى أن وصلت إلى عهد الغزالي، وتتلقى بالقبول خلال هذه الحقب الطويلة[2]. وأول هؤلاء «جالينوس» الذي يمثل العقل بحد ذاته «أنها طعنتان يصوبهما رجل الميتافيزيقيا، رجل العقل الصرف، والنظر المجرد نحو الفيزيقيا، رجل الأرصاد، والأبحاث المادية... فها هو الغزالي ينتصر على جالينوس، لسبب واحد، هو: أن الغزالي تذرع بالعقل، والنظر السديد، وأن جالينوس، استمسك بالمألوف، وركن إليه، وجمد عليه»[3].

والطعنتان اللتان يقصدهما سليمان دنيا هما واحدة لجالينوس وأخرى للعقل ذاته على اعتبار أن الأخير يمثل العقل بحد ذاته ـ كما يقول هو شخصيًا ـ وهذا يعني أن العقل الذي يمثله جالينوس أو أرسطو أو أي فيلسوف آخر مرفوض، وأن العقل الذي يقبله هو ذلك الذي يمثله

---

(1) سليمان دنيا: مقدمته لمقاصد الفلاسفة، ص11.
(2) المصدر نفسه: ص18.
(3) سليمان دنيا: مقدمته لتهافت الفلاسفة، ص15 ـ 16.

الغزالي «رجل العقل الصرف والنظر المجرَّد»!.

ويتابع سليمان دنيا فيلسوفه الغزالي في تحديده للفلاسفة حيث يقول: «وإذا كان أشد الناس افتتانًا بأرسطو من العرب، وأشدهم قربًا إلى زمن الغزالي»[1] فالفارابي وابن سينا إذن هما الفيلسوفان اللذان يعنيهما الغزالي في عنوان كتابيه «مقاصد الفلاسفة» و «تهافت الفلاسفة» وأفكارهما هي التي لخصها الغزالي وعرضها في كتابه الأول ونقدها وزيَّفها في كتابه الثاني، ففي نقد الغزالي لهما، نقد للفلاسفة جميعًا منذ عهد أرسطو حتى عهد الغزالي، وفي نقد الغزالي لفلسفتهما نقد للفلسفة التي لقيت رواجًا وقبولًا منذ عهد أرسطو حتى عهد الغزالي[2].

ويرى سليمان دنيا أن حال الفلاسفة شبيهة بحال مذهب التعليم وأن الغزالي قد صنع مع الفلاسفة مثلما صنع مع أصحاب التعليم، وهذا يعني أنه قد ضرب عصفورين بحجر واحد[3].

وإذا كنا نعذر الغزالي أن يضرب عصفورين بحجر واحد لما فيه من براغماتية متأصلة فإننا نأخذ على سليمان دنيا استخدامه مثل هذا الموقف لأنه لا يرتقي إلى الغزالي بسمو الفهْم الفلسفي. كما ونأخذ عليه غلوائه في تجريد الغزالي من أية صلة تأثر بهذا الفيلسوف أو ذاك، خصوصًا عندما يتردد بين أوساط الباحثين تأثر الغزالي بابن سينا في موضوع النفس أو غيرها من الموضوعات، وعندها لا يتوانى سليمان دنيا عن إلصاق تهمة الكفر بابن سينا «وأما ابن سينا فالغزالي يكفره، فكيف قال: أنه يقتدي به؟ ولقد صرح في كتاب المنقذ من الضلال أنه لا شيخ له في

(1) سليمان دنيا: مقدمته للمقاصد، ص19.
(2) المصدر نفسه، ص19.
(3) المصدر السابق، ص23.

الفلسفة»[1]!

ولا ندري ما الذي يضير سليمان دنيا أن يكون الغزالي متأثرًا بابن سينا أو بغيره، وإذا كان ينكر على مثله هذا التأثر، وأنه لا شيخ له في الفلسفة فما الذي يريد أن يصل إليه؟ أيريد أن يؤكد أن الغزالي لا صلة له البتة بالفلسفة حتى لا يقع ضمن دائرة الكفر التي أحكم إغلاقها على من يتعاطاها؟ وإذا كان الأمر كذلك فإنه سيؤدي إلى نتيجة مفادها أن طعنه بالفلسفة وأصحابها لا يرتكز لليقين لأنه لم يمسك أساسًا بكل خيوطها.

ويذهب سليمان دنيا إلى أبعد من ذلك عندما يقطع بتكفير الفلاسفة في المسائل الفلسفية الثلاثة ذاتها التي كفرهم فيها الغزالي في خاتمة كتاب تهافت الفلاسفة، «فهذه المسائل الثلاث لا تلائم الإسلام بوجه، ومعتقدها معتقد كذب الأنبياء ـ صلوات الله وسلامه عليهم ـ وأنهم ذكروا ما ذكروه على سبيل المصلحة تمثيلًا لجماهير الخلق وتفهيمها. وهذا هو الكفر الصراح الذي لم يعتقده أحد من المسلمين»[2]

ولكي لا ينساق أحد من الناس إلى منزلة الكفر فإن الغزالي كان صائبًا في تبويبه للناس ضمن فئات ثلاث لأنه لو قدم إلى العامة خالص الحقيقة وصريح المعرفة لقدم إليهم ما تكل أفهامهم عن إدراكه، ويستضرُّون به، فيشافهون بصريح الرد والإنكار فيكون الغزالي هو الذي حملهم على إنكارها وردها، ومن هنا قال: «إفشاء سر الربوبية، كفر»، أي لأن من كفَّر مسلمًا فقد كفر[3].

وعليه فإن الآراء التي تشتمل عليها كتب الغزالي الكلامية هي الحقيقة

---

(1) سليمان دنيا: مقدمته لفيصل التفرقة، ص43.

(2) المصدر نفسه: ص111.

(3) سليمان دنيا: الحقيقة، ص96.

كما يفهمها العامة، لا كما يفهما الخاصة[1].

إن الغريب في كل ما تقدم أن سليمان دنيا يقرر أن الغزالي كان يهدم الفلسفة لأنها تناقض مذهبًا كلاميًّا معينًا يريد مناصرته «وأن العدول عن مذهب الأشعري، ولو في قيد شبر كفر، ومباينته في شيء نزر ضلال وخسر»[2]. وغريب أيضًا أن يتساءل في موضع آخر هذا التساؤل: «ولكنا ندهش حين نجد الغزالي قد أعلن على الفلسفة حربًا لا يزال نفعها مثارًا حتى اليوم»[3]!

ولا نريد أن نعلق بقدر ما نؤكد على ما ذهبنا إليه من أنه ـ أي دنيا ـ قد وقع في دائرة التناقض أحيانًا والتخبط أحيانًا أخرى.

ثالثًا: ردوده على منتقدي الغزالي

لقد تعرَّض الغزالي لانتقادات عدة من القدامى والمحدثين على حد سواء وإزاء تلك الانتقادات وجد سليمان دنيا نفسه مضطرًا إما للرد عليها أو لتبريرها حيث قال: «أحس جماعة من الباحثين الذين رجعت إليهم بهذا الذي أحسست به: من تعارض في الأفكار، وتضارب في الآراء؛ وحاولوا معالجة ذلك، ولكن لم يكونوا من أمره على رأي واحد بل ذهبوا فيه مذاهب مختلفة»[4] ومما تجدر الإشارة إليه هنا أن ردوده على منتقدي الغزالي مطبوعة بالطابع المزاجي الانتقائي فنراه مثلًا مع ابن طفيل يبرر له أحيانًا ويؤيده في ما ذهب إليه أحيانًا أخرى، بينما يختلف الأمر مع ابن رشد وابن الجوزي حيث يتناول ردودهما على الغزالي بشيء من

(1) المصدر نفسه: ص97.
(2) سليمان دنيا: مقدمته لفيصل التفرقة، ص107.
(3) سليمان دنيا: الحقيقة، ص36.
(4) المصدر نفسه: ص76.

التجاهل والرفض.

هذا على صعيد القدامى، أما على صعيد المحدثين فإننا سنكتفي بما قدمه زكي مبارك وذلك لسببين الأول أن ما قدمه من دراسة عن «الأخلاق عند الغزالي» هي أولى الدراسات الإسلامية عن الغزالي باللغة العربية؛ والثاني أن ما في تلك الدراسة من انتقادات لاذعة قائمة على دراسة مستفيضة يغني كل ما عداها من انتقادات أخرى.

ولنأتي بداية على ابن طفيل الذي يسجل على الغزالي تناقضه الواضح في كتبه وأفكاره «وأما كتب الشيخ أبي حامد الغزالي فهو بحسب مخاطبته للجمهور يربط في موضع، ويحل في آخر ويكفر بأشياء ثم يتحللها. ثم إن من جملة ما كفر به الفلاسفة في كتابه التهافت إنكارهم لحشر الأجساد وإثباتهم الثواب والعقاب للنفوس خاصة ثم قال في أول كتاب الميزان: إن هذا الاعتقاد هو اعتقاد شيوخ الصوفية على القطع. ثم قال في كتاب المنقذ من الضلال إن اعتقاده كاعتقاد الصوفية لأن أمره إنما وقف على ذلك بعد طول بحث، وفي كتبه من هذا النوع كثيرًا، يراه من تصفحها وأمعن النظر فيها»(1)

نستشف من هذا النص أعلاه أن ابن طفيل يقرِّر أن الغزالي متناقض بدليل أنه يكفر الفلاسفة بالاعتقاد بحشر الأجساد من جهة ومن جهة أخرى يرى أن شيوخ الصوفية يرون على القطع، القول بعدم حشر الأجسام كما أورد ذلك في كتابه ميزان العمل.

وإذا كنا نتفق مع ما ذهب إليه ابن طفيل من تسجيل التناقض على الغزالي فإن سليمان دنيا لا يوافق على ذلك وراح يبرِّر التناقض الحاصل

---

(1) ابن طفيل: حي بن يقظان، ص69.

ويبطل دعوى ابن طفيل ويبيِّن أنها ليست بذات جدوى لسببين:[1]

الأول: إن كلمة الصوفية عند الغزالي مقولة بالاشتراك: بمعنى أنه يطلقها أحيانًا، ويريد بها جماعة موفَّقين، هادين، مهديين، ويطلقها أحيانًا، ويريد بها جماعة مخلطين، ضالين مضلين. فليس مدلولها عنده شيئًا واحدًا يُراد منها كلما ذُكِرَتْ. بدليل أنه يثني على الصوفية في كتابه المنقذ، ثناءًا عَطِرًا، ويرفعهم إلى درجة لا يطاولها أحد، إذ به يعقد فصلًا في كتابه «الكشف والتبيين في غرور الخلق أجمعين» للصوفية خاصة، ينقدهم فيه، نقدًا مرًا، ويذكر لهم مثالبَ وعيوبًا أيضًا لا تطاول. فقد ذكر منهم تسع فرق وذمَّهم جميعًا، وأطال القول فيهم حتى شغل من الكتاب من صفحة 112 إلى صفحة 136. فلا بد أن يكون الصوفية في كتابه «المنقذ»، غير الصوفية في كتابه «الكشف والتبيين» ولو تنبَّه ابن طفيل لهذا التوقُّف حتى يعرف أي الصوفية هؤلاء الذين يذكرهم الغزالي في ميزان العمل، ويحكي عنهم أنهم يقولون بالبحث الروحاني؛ أهم الذين يذكرهم في كتابه الكشف والتبيين. وقياس ابن طفيل لا ينتج إلا إذا كانوا صوفية المنقذ لا صوفية الكشف والتبيين. وقبل أن ننتقل إلى إيراد السبب الثاني الذي يقدِّمه سليمان دنيا لدحض دعوى ابن طفيل فإننا نشير إلى أنه يناقض نفسه بنفسه، فهو في أكثر من مكان من تعليقاته يبيِّن دهشته لتناقض الغزالي في موقفه من العقل إذ يراه تارة يرفضه كل الرفض وتارة أخرى يعول عليه «ولقد يدهش الإنسان مرة أخرى، حيث يجد الغزالي واقفًا من العقل هذا الموقف وأن ينحّيه عن مسائل ما وراء الطبيعة هذه التنحية. نعم يدهشه ذلك لأن المعروف عند المسلمين، أن هناك أمورًا لا تعالج ـ أول ما تعالج ـ إلا بالعقل، كوجود الله وقدرته على إرسال الرسل. فإن

(1) سليمان دنيا: الحقيقة، ص77 ـ 79.

العقل لو لم يخطُ بنفسه هذه الخطوة، لما أمكنه أن يستمع إلى من يدعي أنه رسول الله. وكالبحث في صحة دعوى النبوَّة، فإن هذه المسألة يعوَّل فيها أيضًا على العقل... فيطلق للعقل العنان بقدر، ثم يكفَّه إذا انتهى على الحد الذي لا يكون في ما وراءه مجال»[1] بل إن سليمان دنيا نفسه يتساءل عند هذه النقطة بالذات فيقول: «إذا كان يرى ـ أي الغزالي ـ أن للعقل الحق في البحث عن بعض مسائل الإلهيات فلماذا حمل على الفلاسفة حملة منكرة، حيث استعملوا العقل في هذه المسائل؟»[2].

الثاني: أن الغزالي بريء صراحة من الصوفية القائلين بالبعث الروحاني، وحكم بكفرهم في كتابه «معراج السالكين» فكان هذا دليلًا لا يحتمل التأويل على أن الصوفية في المنقذ الذين أعلن اتِّباعه لهم، ليسوا هم الصوفية الذين ذكرهم في «ميزان العمل» وحكى عنهم القول بالبعث الروحاني فقط. هذا هو دليل ابن طفيل فإن لم يكن له غيره على دعواه ـ ولم أجد له في ما قرأت ـ أصبح رأيه مجرد ادعاء ليس له ما يبرره.

إن سليمان دنيا ينتدب نفسه ليس لتبرئة ساحة الغزالي وحسب بل ولتحديد الكتاب الذي يمثِّل رجال الصوفية الذين ينتمي إليهم الغزالي، وإذا كان الأمر كذلك لمَ لمْ يصنِّف الغزالي الصوفية ورجالها وطبقاتها ويحدِّد بالتالي الفئة التي ينتمي إليها تمامًا كما فعل في أصناف الطالبين. ولنفترض أن سليمان دنيا نجح إلى حد ما في الرد على ابن طفيل فهل نجح في رده على الآخرين؟!.

لا نعتقد ذلك، بدليل أن ردوده على ابن رشد جاءت مبتسرة ومقتصرة

---

(1) المصدر نفسه: ص37 ـ 38. انظر كذلك مقدمته لكتاب ابن سينا «الإشارات والتنبيهات»، القسم الثاني، ط2، ص82.

(2) المصدر نفسه: ص39.

على الهوامش ولم يفرد له كتابًا أو مقالا[1] ومرد ذلك إما التقليل من شأن ابن رشد أو التقليل من أهمية رده على الغزالي أو لعدم قدرته لمسايرة ردود ابن رشد. ولا ننسى أن نشير هنا إلى العصبية التي كان يتكلَّم بها في ثنايا تعليقاته لكتاب «تهافت التهافت» وتطرفه للغزالي يؤكِّد الانحياز المسبق والابتعاد عن الحيادية والنزاهة العلمية في التحقيقات، ويكفي أن نعرض له النص التالي ليبيِّن صحة ما ذهبنا إليه من رأي.. «ابن رشد لا ينصِّب نفسه مدافعًا عن ابن سينا والفارابي، وحدهما وإنما يرى أن الغزالي هاجم من بين ما هاجم أرسطو بل إن الغزالي حين هاجم الفارابي وابن سينا قد هاجمهما باعتبارهما ممثلين لأرسطو. وأرسطو أغلى على ابن رشد من الفارابي وابن سينا، وذلك حين يختلف الفارابي وابن سينا مع أرسطو، نجد أن ابن رشد يناصر الغزالي على الفارابي، لا حبًّا في الغزالي، ولكن لأن وجهة نظره في هذه الحال تلتقي مع أرسطو الذي هو أحب مخلوق إليه في عالم الفلسفة»[2]!

ونقول إن الكلام المشوب بالعاطفة يجب أن يكون بعيدًا عن البحوث الرصينة التي تبحث عن الحقيقة، ولو أن سليمان دنيا تناول النقاط الرئيسية التي حاجج فيها ابن رشد الغزالي لكان أقرب إلى الموضوعية خصوصًا قدم العالم فليس عيبًا أن يدافع ابن رشد عن أرسطو إذا كان الأخير يمثل الحق أو الحقيقة، علاوة على أن أرسطو كان خارج نطاق دائرة الدين الإسلامي ونطاق تشريعاته وبالتالي لا يجوز تكفيره، وهذه نقطة لم يناقشها دنيا، بل إنه راح يبرِّر للغزالي أي موقف يمكن أن يتعرَّض

(1) لم يقم سليمان دنيا بالتحقيق والتقديم لكتاب «تهافت التهافت» لابن رشد إلا على قدر ارتباطه بالغزالي وليدحض ويرد على ما جاء فيه كلما وجد ذلك ممكنًا. ويكفينا النظر في هامش ص83 من الكتاب نفسه لنرى مدى العصبية التي تحدث بها سليمان دنيا.

(2) سليمان دنيا: تهافت التهافت، ص256.

للنقد بسببه، فعلى سبيل المثال حين اتهم ابن رشد الغزالي بأنه يناصر الأشعرية قال سليمان دنيا مدافعًا: «إن الغزالي ليس بصدد أن يثبت عقيدة في كتاب تهافت الفلاسفة وإنما هدفه هو التشكيك في أدلة الفلاسفة، تلك الأدلة التي يزعم الفلاسفة أنها بلغت حد اليقين الرياضي، وقد عرضنا على القارئ في ما سبق قول الغزالي «أين من يدعي أن براهين الإلهيات ـ يعني عند الفلاسفة ـ قاطعة كبراهين الهندسيات؟ فليس إذًا من حق ابن رشد أن ينتظر من الغزالي في كتابه تهافت الفلاسفة أن يكون مثبتًا. وليس من حقه كذلك أن يتصيَّد من كلامه ما يسميه أدلة لم تبلغ مرتبة اليقين»[1].

أما قول ابن رشد إن الغزالي يقلِّد الأشاعرة في كثير من أفكارهم ولا سيما فكرة الجوهر والعرض، رد سليمان دنيا قائلًا: «إن الغزالي ينقد الأشعرية في ما لم يرهم فيه مصيبين، فليس إذن مقلدًا لهم»[2].

إن المتصفِّح لهوامش وتعليقات سليمان دنيا على كتاب «تهافت التهافت» لا يجد له موقفًا إيجابيًا يمكن أن يحسب لصالح ابن رشد، بل إنه لا يفتأ يوجه النقد لأبي الوليد في كل مناسبة. إنه ـ أي دنيا ـ قد فهم الغزالي فهمًا يختلف عن الآخرين من فلاسفة وباحثين «لقد فهمت الغزالي باحثًا يشرف على الناس من علٍ، فيراهم مختلفين في الاستعداد والمدارك ويرى أن ما يليق بواحد منهم قد لا يليق بالآخرين، فيقدِّم لكل منهم ما يليق به لهذا أرى أن الغزالي اتهم في تآليفه، فصعد إلى مستوى الخاصة حينًا، فصوَّر لهم الحقيقة ناصعة جلية، لا يشوبها لبس ولا يخالطها غموض؛ ونزل إلى مستوى العامة أحيانًا، فصوَّر لهم الحقيقة

(1) المصدر نفسه، ص82 وكذلك ص83.
(2) المصدر السابق، ص235.

بالقدر الذي يطيقونه، وبالمقدار الذي يرى أن الشرع كلَّفهم به»[1].

إن سليمان دنيا ينظر إلى الغزالي وكأنه فوق الفوق ولا يجوز لأحد أن ينتقده حتى وإن كان ابن رشد ولكننا لاحظنا أن ردوده تعوزها النظرة المنطقية العقلانية للأمور فضلًا عن أنه لم يناقش المسألة الجوهرية كقِدَم العالم واكتفى بعرضها كما هي دون تعليق في الوقت الذي اقتصرت تعليقاته على أمور ثانوية ليست بذات ثقل فلسفي كأنه يرد مثلًا على ابن رشد حين عاب على الغزالي تمكينه الجمهور من الفلسفة حيث رد قائلًا: ... فهل يعني أن ابن رشد بهذا النقد، مؤلفات الغزالي التي أودعها لباب الحقيقة وخالص المعرفة؟!

إذا كان ابن رشد يقصد ذلك، فما أنصف الغزالي؛ لأن الغزالي وقع في هذه المؤلفات بضروب من الأخطاء والكتمان، فإذا كانت مع ذلك، ورغم إرادته، قد تسرَّبت إلى أيدي الجمهور فليست له في ذلك حيلة، وليس هو الملوم عليه، وإن كان ابن رشد، يعني مؤلفات الغزالي، التي ردَّ فيها على الفلاسفة، أعني كتابه تهافت الفلاسفة ومقدمته مقاصد الفلاسفة فالغزالي له في هذا وجهة نظر[2].

وإذا ما تحوَّلنا من ردوده على الفيلسوفين، ابن طفيل وابن رشد، إلى المؤرخ ابن الجوزي صاحب كتابي المنتظم وتلبيس إبليس، فإننا نراه يميط اللثام عن كل ما قدمه ذلك المؤرخ من نقد لاذعٍ، وتراه مضطرًّا لأن يرد وبشكل عابر لا يرقى إلى مستوى الباحث المحقِّق على واحدة من تلك التهم ومفادها أن كتاب الإحياء من أكبر كتب البدع والضلالة لما يحوي بين دفتيه من خرافات فضلًا عن أن صاحبه - أي الغزالي - لم يكن

(1) سليمان دنيا: الحقيقة، ص89.

(2) المصدر نفسه: ص87.

دقيقًا وصادقًا في نقل الأحاديث النبوية الشريفة، وقد رد ابن الجوزي على الإحياء بكتاب «إعلام الأحياء بأغلاط الإحياء»[1].

ولأنّ زكي مبارك قد أخذ عن ابن الجوزي هذا النقد وزاد عليه مما اضطر سليمان دنيا أن يرد على مبارك دون ابن الجوزي فقال: «ومن البليّة العظمى والمصيبة الكبرى أن يُقال عن مثل الغزالي إنه غير موثوق بنقله، فما أدري ما أقول، ولا بأي وجه يلقى الله من يعتقد ذلك في هذا الإمام»[2].

أما تبريره لعدم دقة الغزالي في نقل الأحاديث فجاء ضعيفًا وغير منطقي في آن معًا إذ قال: «وأمَّا ما عاب به «الإحياء» من توهية بعض الأحاديث، فالغزالي معروف أنه لم تكن له في الحديث يد باسطة، وعامة ما في «الإحياء» من الأخبار والآثار مبدَّد في كتب من سبقه من الصوفية والفقهاء الذين سبقوه، ألا يؤكد لنا ذلك أنه أخذ فلسفة أرسطو من غير أرسطو ومن ثم حكم بكفره. ألا يحتاج ذلك منه إلى وقفة تأمُّل ودراسة إن كان بالفعل باحثًا عن الحقيقة عند الغزالي؟!

أما موقفه من زكي مبارك فكان فيه شيء من المراوغة والالتفاف على الموضوعة الرئيسة التي صب فيها مبارك نقده عليها وهي الأخلاق عند الغزالي لا سيما ما جاء منها في كتابه «الإحياء» حيث أشار أول ما أشار إلى أن الغزالي قد أودع كتاب الإحياء كل ما صح لديه، وحسن عنده، من كتاب قوت القلب، وإن لم يشر إلى ذلك، وربما ستر هذا بتغيير العناوين، وليس هذا فحسب بل إنه اعتمد على الرسالة القشيرية في تأليفه لكتاب

---

(1) انظر: أبو الفرج ابن الجوزي: في تاريخ الملوك والأمم، الجزء الثالث نشرة حيدر آباد، دائرة المعارف العثمانية، 1358هـ، ص109 وأيضًا: بدوي: مؤلفات الغزالي، ص113.

(2) سليمان دنيا: مقدمته لفيصل التفرقة، ص46.

الإحياء، ويتساءل زكي مبارك عن عدم إشادة الغزالي بذكر مؤلفي قوت القلوب والرسالة القشيرية مع أن فضلهما عليه كبير[1].

إن تساؤل زكي مبارك فيه تخرّص كبير على أخلاق الغزالي نفسه ونحن نتفق معه، إذ ما معنى أن يدعو الغزالي إلى التمسك بالأخلاق الإسلامية ومثلها العليا وهو أول المتنصلين عنها بدليل عدم أمانته العلمية وزِد على ذلك ما رمى به الفلسفة من عقوق وقد كانت سبب حصافته وذيوع صيته، إذ أطمع فيها العامة، ومكَّن الجهال من تصغير الحكماء، وليس تكفيره لابن سينا والفارابي بالأمر الهين، وإن فعلته تلك ـ والكلام لزكي مبارك ـ لتحسب بذرة هذه التقاليد الممقوتة التي يعاينها المفكرون الأحرار، في جميع الأقطار الإسلامية[2]. ولا ريب أن الغزالي قد انتفع بمؤلفات الفارابي وابن سينا وإن حكم بكفرهما مجازفة وبلا دليل، مجاراة للعامة، وطاعة للهوى «وسيعلم الذين ظلموا أي منقلب ينقلبون»[3] ونتفق أيضًا مع رأي مبارك بتصوف الغزالي الذي يرى فيه خروجًا على الشريعة الإسلامية، إذ إن قطع العلائق مع الناس والزهد في الحياة بعيد عن روح الدين، لأن الإسلام دين فتح... وهو يعد معتنقيه لأن يكونوا سادة، بخلاف التصوف فإنه يلبس أصحابه أرواح العبيد[4].

وعلى الرغم من أن الدراسة التي قدمها مبارك لا يمكن تجاهلها خصوصًا لأولئك المختصين بالدراسات الغزالية، إلا أن سليمان دنيا قد أدار وجهه بعيدًا عن مبارك وكتابه؛ ولا أدري ما هي أسباب ذلك التغافل هل هي حبًا في المتقدمين بحيث ننسى سيئاتهم مع كثرة ما لديهم من

---

(1) زكي مبارك: المصدر نفسه، ص85 ـ 87.

(2) المصدر نفسه: ص77.

(3) المصدر السابق: ص79.

(4) المصدر السابق: ص84.

سيئات. أم أن هناك أسبابًا أخرى دفعته لذلك الموقف. ومن هنا يتوجَّب على الباحثين دراستها وتقصِّيها وإلا فما معنى رده الساذج والضعيف الذي قال فيه عن كتاب الإحياء « وهو من الكتب التي ينبغي للمسلمين الاعتناء بها، وإشاعتها؛ ليهتدي بها كثير من الخلق»[1].

إن هذا الرد لا يتناسب وحجم الدراسة النقدية التي قدَّمها مبارك، ونعتقد أن الدوغماتية التي تغلِّف فكر سليمان دنيا فضلًا عن الأيديولوجية الأصولية التي ينطلق منها تمنعانه من أن يوجِّه كلمة نقد واحدة، وإن فعل فهو يبرِّرها ويبرِّر ظروفها.

* * *

(1) سليمان دنيا: مقدمته لفيصل التفرقة، ص48.

المبحث الثاني

محمد عابد الجابري[1]

سرعان ما يتبادر إلى الذهن السؤال عن جدوى الحديث عن سيرة الفيلسوف ابن رشد وقد طُرقت في المبحث الثاني من الفصل الأول؟!

نقول إن الخوض في سيرة ابن رشد مع محمد عابد الجابري له مبررات وأسباب في مقدمتها أن ما تم تناوله من أحداث ألمّت بالفيلسوف في الفصل الأول كان في نطاق المصادر التاريخية المتعارف عليها كالمراكشي في كتاب المعجب وابن أبي أصيبعة في عيون الأنباء، وغيرهما. وقد أوردت هذه المصادر حياة الفيلسوف ونكبته بشكل متواتر دون تحليل وتحقيق حتى بدت الأسباب التي أوردوها في محنته كأنها مختلفة وغير منطقية وبعيدة عن واقع الحدث. وقد عمدنا إلى إيراد أهم ما جاء فيها وتحليلها والتعليق عليها دون أن نقحم الدراسة التي قدّمها الجابري في هذا النطاق لما لها من قيمة تحليلية كبيرة آثرنا مناقشتها عند تناولنا لموضوعة الجابري في دراسته لابن رشد.

---

(1) محمد عابد الجابري مفكر ليبرالي علماني من المغرب العربي، برز بنشاطه الفكري في بداية السبعينات من القرن الماضي عندما قدم مشروعه الأيديولوجي الجريء في الدعوة إلى القطيعة المعرفية بين المشرق والمغرب في مقال له ضمن أعمال ندوة ابن رشد ومدرسته في الغرب الإسلامي سنة 1973، ثم طوره في ما بعد بكتب مهمة منها نحن والتراث، وبنية العقل العربي.

ويكاد الجابري يكون الأكثر تخصُّصًا في دراسة ابن رشد والأكثر نتاجًا باستثناء محمود قاسم ومحمد عاطف العراقي. ويعالج الجابري حياة ابن رشد ومحنته وأسبابها في كتاب أفرده لسيرة الفيلسوف[1]. وقال في مستهله «إن استعادة ابن رشد الفقيه، وابن رشد الفيلسوف، وابن رشد العالم، ضرورة تمليها علينا، ليس فقط تلك المكانة المرموقة التي يتبوأها هذا الرجل في تاريخ الفكر الإنساني والتي غابت في تاريخ فكرنا العربي، بل تمليها علينا كذلك حاجتنا اليوم إلى ابن رشد ذاته: إلى روحه العلمية النقدية الاجتهادية، واتساع أفقه المعرفي، وانفتاحه على الحقيقة أينما تبدَّت له»[2].

ويبدي الجابري حسرة ومرارة على ابن رشد الذي ظلَّ وعلى مدى قرون خلت اسمًا خافتًا كاد يطويه النسيان طيًّا، وحتى عندما أحيا الغرب فلسفته في العصر الوسيط ظل مجرد لغزًا وموضوعًا لاجتهادات كثيرة، بل إن الاهتمام العربي به ظل حبيسًا لاجتهادات الغرب وتعليقات المستشرقين[3].

وبالفعل، فإنه حتى الدراسة المستفيضة لفلسفته من قبل محمود قاسم خرجت بها عن مسارها الصحيح فدراسته تلك جاءت من ناحية كرد فعل على أقوال أرنست رينان ومن ناحية أخرى أخرجت ابن رشد عن مساره وحمَّلت نصوصه ما لا تحتمل[4].

---

(1) الكتاب اسمه «ابن رشد سيرة وفكر»، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1998.
(2) المصدر نفسه: ص10.
(3) المصدر السابق: ص10.
(4) تناولنا في رسالتنا للماجستير تلك الدراسة بكل أبعادها ومضامينها وخرجنا بنتائج جديدة بهذا الشأن: دراسة فلسفة ابن رشد عند محمود قاسم، رسالة ماجستير، كلية الآداب بجامعة بغداد، 1999.

ويبرر الجابري اهتمامه الكبير بابن رشد دون غيره مما يزخر به تراثنا الفلسفي بأنه الوحيد القادر على أن يعيش معنا عصرنا[1].

وينفرد الجابري بتحليل منطقي وعقلاني لسيرة ابن رشد دون سواه من المفكرين القدامى والمحدثين، فهو يأخذ الحدث ويقف عنده مليًّا ويربطه بما قبله وما بعده من أحداث وشخصيات، ونحن إن كنا نتفق معه في أغلب ما ذهب إليه ـ في ما يتعلق بظروف حياته ونكبتها ـ فإننا لا نتفق معه في ما سيأتي لاحقًا من قراءة لنصوصه الفلسفية.

وأول ما يقرره الجابري صحة النسب العربي الذي ينتمي إليه ابن رشد، فهو ينتمي لأسرة تضم ثمانية آباء، تناوب أعضاؤها بين اسمي أحمد ومحمد، هذا التناوب إنما يدل على اعتزاز الأسرة بآبائها: فالولد يسمَّى باسم جده ليخلفه ويحافظ على ذكراه وليكون مثله[2]. وبالتالي فإن اتهامه بأن له أصولًا يهودية هو اتهام سخيف ولا يقوم على أساس.

والحقيقة الأخرى التي يشير إليها هو تميُّز ابن رشد عن كل أسلافه ومعاصريه بتواضع جم ونكران ذات وترفعه عن أي مطمح دنيوي وسياسي «فإننا لا نعثر له على حديث عن شؤونه الشخصية، ما عدا عبارات يسجلها قلمه، بين ثنايا هذا الكتاب أو ذاك.أشار في بعضها باقتضاب شديد إلى ما سبق أن فعل أو ما كان ينوي فعله في مجال البحث العلمي... وبالجملة فكل ما سجَّله ابن رشد بقلمه أو رُوي عنه، مما لا يتعلَّق بشأنه الشخصي، لا يخرج عن مجال مسيرته العلمية»[3].

ويشير الجابري إلى نقطة مهمة تتعلَّق بالمحنة التي تعرَّض لها

(1) الجابري: ابن رشد.. سيرة وفكر، ص11.
(2) الجابري: المصدر نفسه، ص24 ـ 25.
(3) المصدر نفسه: ص23.

فيلسوف قرطبة وهي أنه لم يسجِّل بقلمه كما فعل الغزالي في «المنقذ من الضلال»، ولو فعل ابن رشد ذلك لأغنى الباحثين عن الخوض في تأويلات لا طائل من ورائها.

وبعد أن يقدِّم الجابري الأسباب المنطقية لتلك المحنة فإنه يقلِّل من شأن الأسباب الأخرى التي أوردها المؤرخون القدامى على أنها من الأسباب الرئيسية للنكبة. وتكمن رؤياه التحليلية لأسبابها في النقاط التالية:

1 ـ بعد أن لقي ابن رشد حظوة فلسفية حقيقية لدى أبي يعقوب يوسف بن عبد المؤمن الذي اتجه بالنهضة العلمية والثقافية اتجاهًا متوازنًا ومنفتحًا، فإن ولده المنصور قد اتجه بالثقافة اتجاهًا آخر[1].

والاتجاه الآخر كما هو معروف اتجاه مضاد انحدر بالثقافة والعلوم إلى الدرك الأسفل مما هيَّأ الأرض الخصبة لسفهاء القوم من تبوأ المناصب القيادية في المجتمع وبالتالي الانقضاض على ابن رشد في أقرب فرصة ممكنة.

لقد أحدث المنصور انقلابًا في استراتيجية الدولة التي أرسى دعائمها والده، ولأنه كان قليل الميل للفلسفة والعلوم فإنه حاول تعويض ذلك بإظهار الزهد والتقشُّف واللجوء إلى الأولياء والصالحين. وانظر كيف كانت وضعية ابن رشد في عهد كهذا يسوده الرعب والاضطراب، إذ إن المنصور لم يتوانَ في سحق أي أحد يقف بوجهه، وهكذا فعل مع عمه وأخوين من إخوته بسبب منافسة سياسية[2].

(1) ارجع إلى تفاصيل ذلك في كتاب الجابري: ابن رشد.. سيرة وفكر، ص55 ـ 71.

(2) المصدر نفسه: ص56 ـ 58.

وفي الوقت الذي لمع فيه نجم ابن رشد وازدادت شهرته في عهد الخليفة أبي يعقوب فإننا لا نكاد نسمع عنه شيئًا في زمن المنصور إلا ما يتعلَّق بنكبته وأسبابها وهذا إن دلَّ على شيء برأينا إنما يدل على حجم المعاناة التي عاشها أبي الوليد في كنف هذا الخليفة الجاهل... يقول الجابري: «... إن المنصور لم يكن على شيء من المعرفة بالعلوم، وأنه كان يتدخَّل في النقاش على غير علم، وبصورة تضايق ابن رشد»[1].

إن تعليق الجابري هذا جاء تحليلًا للعبارة التي تواتر المؤرِّخون على إيرادها على أنها من أسباب ضغينة المنصور على ابن رشد والعبارة هي:

قول ابن رشد للمنصور في إحدى جلساتهما «تسمع يا أخي»، دون أن يعطي المؤرخون تلك العبارة مدلولاتها التي ترمي إليها كما فعل الجابري.

2 ـ النقطة المهمَّة الأخرى التي يوردها الجابري على أنها من الأسباب الرئيسية للنكبة هي مناصرة ابن رشد لأبي يحيى لتسلم الخلافة بعد المنصور حيث قال: «من الأسباب التي ذكرت لتفسير محاكمة المنصور لابن رشد سبب ردَّدته كتب التراجم ولم تقف عنده، وهو ما عبَّر عنه بـ(اختصاصه بأبي يحيى أخي المنصور)؛ وأبو يحيى هذا كان واليًا على قرطبة، ولَّاه عليها والده الخليفة أبو يعقوب بتدخل من ابن رشد صديقه، وثبَّته فيها المنصور. فلما مرض هذا الأخير عقب عودته من الأندلس سنة 587هـ، مرضًا شديدًا خيف عليه منه، ورأى أبو يحيى ذلك إذ كان قد رافقه إلى

(1) المصدر السابق: ص61.

مراكش، جعل يتلكَّؤ في خروجه ـ للرجوع إلى منصبه في قرطبة ـ ويبطئ تربُّصًا به وطمعًا في وفاته...فلما أفاق المنصور وتماثل للشفاء .وصله خبر أبي يحيى .ولم يتردَّد هذا الأخير في القدوم عليه، لما علم بشفائه طمعًا في تغاضيه واستعادة ثقته. فلما وصل أمر المنصور باعتقاله وكلَّف أخاه لأبيه عبد الرحمن بن يوسف بضرب عنقه»[1].

وبعد هذه الحادثة حاكم المنصور ابن رشد وأمر بنفيه إلى مدينة اليسانة حيث فُرضت عليه الإقامة الجبرية. ومن ثم أصدر المنصور منشورًا عمَّمه على جميع بلاد المغرب والأندلس، يأمر فيه بإحراق كتب ابن رشد، وكتب الفلاسفة وعلومها[2].

لكن ما هي علاقة أبي الوليد بأبي يحيى؟ يقول الجابري وبتحليل دقيق لم يسبقه إليه أحد: «إنه بدون شك ما قيل من أن سبب نكبته هو (اختصاصه بأبي يحيى أخي المنصور) ونحن نرى أن مظاهر هذا الاختصاص كتابه «الضروري في السياسة» الذي اختصر فيه جمهورية أفلاطون. والذي يخاطب فيه الشخصية الرسمية التي طلبت منه هذا الكتاب بقوله، في خاتمته: «أعانكم الله على ما أنتم بصدده وأبعد عنكم كل مثبط بمشيئته وفضله.» ولا يمكن أن تكون الشخصية التي طلبت منه «الضروري في السياسة» غير الأمير أبي يحيى نفسه، عندما بدأ في الدعوة إلى نفسه في الأندلس إثر مرض المنصور سنة 587هـ. وأيضًا لا نعتقد أن «ملف الاتهام» الذي حمله معه الوفد القرطبي إلى المنصور كان شيئًا آخر غير

(1) المصدر السابق: ص64 ـ 65.
(2) المصدر السابق: ص65.

أوراق من هذا الكتاب، وبالخصوص تلك التي يندِّد فيها فيلسوف قرطبة باستبداد الحكام في بلده وزمانه»[1].

3 ـ أما في ما يتعلَّق بتهمتي «الزرافة» و «الزهرة»[2] حسب ما أوردتها المصادر التاريخية، فإن الجابري يذهب بعيدًا عن كل التحليلات التقليدية، ويرى أنهما سببان ساذجان ويرى أن الحقد الذي كان يحرق قلوب حسَّاد ابن رشد ومنافسيه قد لملموا أوراقًا تدين ابن رشد وفيها تهمة أكبر بكثير مما ذكر من أمر «الزرافة» و «الزهرة» ذلك أن الرواية الكاملة لقصة نكبة ابن رشد تذكر أن هؤلاء الحاقدين أعدوا ملف الاتهام وسافروا به سنة 590هـ من قرطبة إلى مراكش لعرضه هنالك على الخليفة المنصور... وما نريد إبرازه هنا ـ والكلام لا يزال للجابري ـ هو أنه ليس من المعقول قط، أن يكون قد سافر من قرطبة إلى مراكش ليطلع الخليفة على عبارة كتبها ابن رشد في شأن «الزرافة» أو «الزهرة». إن مثل هذا الوفد لا يلتئم ولا يبرر سفره إلى مراكش إلا لأمر «خطير» له علاقة بـ «السياسة» و «أمن الدولة»[3].

ويرى الجابري أن ما تناقلته الكتب من أن سبب التهمة ما قال عن بعض فلاسفة اليونان من أن كوكب الزهرة أحد الآلهة، هي تهمة تكذب نفسها بنفسها: فمحاكمة شخصية علمية من نوع ابن رشد الفقيه القاضي، لا يمكن أن تكون بسبب كلام أورده حكاية عن غيره. ومعلوم أن «حاكي الكفر ليس بكافر»[4].

---

(1) المصدر السابق: ص66.

(2) انظر الفصل الأول من هذا الكتاب حيث تناولناهما بالتفصيل.

(3) الجابري، المصدر السابق: ص64.

(4) المصدر نفسه: ص63.

ومما تجدر الإشارة إليه في هذا المقام وعلى الرغم من تأثره في سيرة أبي الوليد بما قدمه كل من المستشرق أرنست رينان[1] والمفكر العربي محمود قاسم[2] إلا أنه انفرد بتحليل جديد ومسهب عن تفاصيل تلك المحنة التي لم نعرض هنا إلا أبرز نقاطها.

وعلى الرغم من ميل الجابري الواضح للفيلسوف القرطبي إلا أننا لا نستطيع القول بأنه متطرف كما هو الحال مع سليمان دنيا بالنسبة إلى للغزالي. ذلك أن الجابري قد عالج سيرة ابن رشد بموضوعية وحيادية وعقلانية، ونجد أنفسنا متفقين معه في كل ما تقدم.

البعد الأيديولوجي لموقف الغزالي من الفلاسفة

إن ما قام به محمد عابد الجابري من تحليل مسهب لموقف الغزالي من الفلاسفة بما يتضمَّنه من خطوط سياسية وفكرية يستحق أكثر من وقفة وأكثر من دراسة، وقد لاحظنا أن الكثير من الدراسات التي تناولت مشروع الجابري الفكري قد تناولت بالاهتمام ما يتعلَّق بمشروعه القائل بوجود قطيعة معرفية بين المشرق والمغرب[3]. ولم يتطرَّق أحد بوجهة نظر تحليلية إيجابية كانت أم سلبية لموقفه من الغزالي، إذ لم يتجرَّأ أحد كجرأته في الرد على الغزالي وفضح أهدافه ومراميه وفشل ما سعى إليه. وسنركز عند هذه النقطة على البعد الأيديولوجي لموقف الغزالي دون الخوض في السجالات والردود للمشكلات الفلسفية التي عالجها دفاعًا عن الموقف الرشدي.

---

(1) قارن ما جاء في كتاب ارنست رينان «ابن رشد والرشدية»، ص47 ـ 51.

(2) قارن كذلك محمود قاسم في كتابه «ابن رشد وفلسفته الدينية»، ص27 ـ 33.

(3) سنتطرق إلى هذا المشروع في نهاية هذا الفصل.

ومن أولى النقاط الفكرية التي يصحِّحها الجابري هي ذلك الاعتقاد الخاطئ بين أوساط الباحثين والمفكرين عن موت الفلسفة بعد الغزالي «أن الفكرة الموروثة التي شاعت وذاعت منذ الغزالي، وما زالت تحكم تصور الكثيرين في العصر الحاضر، والتي تقرِّر بلغة أيديولوجية سافرة أن الغزالي وجَّه ضربة قاضية للفلسفة «لم تقم لها بعدها قائمة»، فكرة خاطئة تمامًا، وأن الضربة المزعومة ضربة كاذبة لا وجود لها إلا في ذهن من روَّجها، وهي تعبِّر عن رغبة أو جهل، وليس عن واقع»[1].

ويدعم الجابري رأيه هذا بما شهدته الفلسفة من تطوُّر وازدهار في المغرب والأندلس بعد الغزالي مع ابن باجة وابن طفيل وابن رشد. وهي إن ازدهرت في المغرب فلا يعني أنها قد أفلتتْ في المشرق، بل على العكس من ذلك فإن الفلسفة الكلامية السينوية نفسها، التي هاجمها الغزالي قد واصلت حضورها في الفكر الأشعري الذي باسمه ولفائدته هاجمها وكفَّر أهلها[2].

ومن بين الأدلة التي يقدمها الجابري على عدم جدوى دعوى الغزالي في محاربة الفلسفة ورجالها أن كتابه «تهافت الفلاسفة» لم يلقَ رواجًا ولم يكن له ذلك الأثر بين أوساط المفكرين عدا إدراجه في قائمة كتب الغزالي من طرف مؤرخي الطبقات الذين أرَّخوا للغزالي كواحد من كبار فقهاء الشافعية[3].

أما دليله الآخر فهو أن مفكري الأشاعرة أنفسهم ممن خلفوا الغزالي على الساحة الكلامية والفلسفية قد تجاهلوه تمامًا، وتجاهلوا ردوده على

---

(1) الجابري: مقدمته لـ «تهافت التهافت»، ص35.
(2) المصدر السابق: ص35ـ 36.
(3) المصدر السابق: ص21.

ابن سينا وكتبوا ردودًا بديلة، وقد تجاهلوا في هذه الردود البديلة تكفير الغزالي للفلاسفة[1].

العلاقة بين الغزالي وابن سينا

من المتعارف عليه في الأوساط البحثية أن الغزالي يعادي الفلسفة ويهاجم رجالاتها وبالخصوص ابن سينا، فإن الجابري يدحض كل ذلك ويرى أن صراع الغزالي مع الفلاسفة كان صراعًا مذهبيًّا ليست للدين علاقة به إلا كعلاقة عرضية. فالغزالي بقي مشدودًا إلى الفلسفة وعلومها ينشرها بصورة أو بأخرى. لقد دعا بإلحاح إلى تبنِّي المنطق الأرسطي بدلًا من منهج المتكلمين، فألَّف فيه عدة كتب تحمل أسماء مختلفة وصرح موجهًا الكلام إلى الأصوليين والفقهاء، بأن من لا يتقن المنطق «الأرسطي» لا يوثق بعلمه[2].

هذا من جهة علاقته بالفلسفة، أمَّا من جهة علاقته بابن سينا فإنه قد تأثر به كذلك، بل إنه وعد بتأليف كتاب على غرار «الحكمة المشرقية»، إلا أنه لم يفِ بوعده لكنه تبنَّى منطلقات ابن سينا في الحكمة المشرقية وعبَّر عن آفاقها بدرجات متفاوتة في كتبه المعروفة بنزعته الصوفية.. فالغزالي الذي اشتهر بالرد على الفلاسفة وعلى ابن سينا بالذات، كان سينويًّا في كل ما كان يعرفه في المنطق والطبيعيات والإلهيات، وفي كل ما ألَّف في هذه العلوم. لقد بقيت الفلسفة، وفلسفة ابن سينا بالذات حية في قلب الغزالي نفسه، ومنه انتقلت إلى شيوخ المذهب الأشعري من بعده[3].

إن تأثُّر الغزالي بالفلسفة ومن ثم جحوده لها شيء معروف في أوساط

(1) المصدر السابق: ص21.

(2) المصدر السابق: ص23.

(3) المصدر السابق: ص23.

الباحثين وكذلك معروف تأثره بفلسفة ابن سينا ـ وهو ما أشرنا إليه سابقًا ـ إلا أن الجديد الذي يمكن أن يُطرح هنا التساؤل عن الأسباب الحقيقية التي دفعت بالغزالي للهجوم على ابن سينا دون غيره من الفلاسفة» إذ قال: «لماذا توجَّه الغزالي بالخطاب والنقد والتجريح إلى ابن سينا بالذات «وإلى الفارابي بالعرض، كما يقول القدماء؟» لماذا سكت سكوتًا تامًا ومطلقًا عن الكندي، مع أنه كان فيلسوفًا، وأقرب إلى المعتزلة خصوم الغزالي» ولماذا سكت عن فلاسفة آخرين مثل الرازي الطبيب الذي كان أبعد، من ابن سينا والفارابي، عن المنظور التوحيدي، السني والمعتزلي والأشعري والشيعي؟»[1].

من خلال هذه الأسئلة يرتكز الجابري في طرح رؤياه الأيديولوجية عن العلاقة بين الغزالي وابن سينا من جهة والعلاقة بين كتابي «فضائح الباطنية» و «تهافت الفلاسفة» من جهة أخرى.

وللإحاطة بخيوط الإجابة لتلك الأسئلة التي يطرحها الجابري فإن هناك بعدًا أيديولوجيًا يتبنَّاه الغزالي في استيعاب فكر الخصم كليًّا أو جزئيًّا وهو ما قام به بالفعل في كتابه «مقاصد الفلاسفة» حيث قدَّم عرضًا مفصَّلًا وواضحًا لفلسفة ابن سينا تمهيدًا لنقدها وبيان تناقضها. ومن الكتاب نفسه يتجلَّى لنا ـ كما يقول الجابري ـ مدى استيعاب الغزالي وهضمه للفلسفة السينوية، وذلك إلى درجة يصعب معها تصور الغزالي يفكر خارج السينوية[2].

وليس هذا فحسب. بل إن الغزالي يسكت عن جانب من فلسفة ابن سينا ويهاجمها في جانب آخر، أما الجانب المسكوت عنه فهو ما يسمَّى

(1) المصدر السابق: ص22.
(2) المصدر السابق: ص23.

«بالحكمة الشرقية» التي نحى فيها نحو إشراقيًا أقرب إلى المتصوفة، وكان الغزالي نفسه يرتبط بهذه النزعة الإشراقية في كتب له كـ «مشكاة الأنوار» و «معارج القدس» و «المضنون به على غير أهله»، نعم لقد سكت أبو حامد عن هذا الجانب من فلسفة الشيخ الرئيس ليركز نقده على الجانب الآخر الذي عرض فيه ما صح عنده من آراء المشائين التي عرضها في كتابه الشفاء[1].

ونحن نتساءل هنا ما علاقة ابن سينا بالباطنية؟ أو ما هي طبيعة العلاقة الأيديولوجية التي يقرِّرها الجابري على أنها قائمة بينهما؟!

يرى الجابري أن الغزالي لم يكتب كتابه «تهافت الفلاسفة» ويرد فيه على ابن سينا إلا في إطار الحملة الأيديولوجية المكلَّف بها من قبل نظام الملك السلجوقي، على عهد الخليفة العباسي المستظهر بالله يشنّها على الباطنية الذين كانت دولتهم قد تركَّزت في مصر. حيث أقاموا خلافتهم هناك وقويت شوكتهم وأخذوا يهدِّدون الخلافة العباسية التي كانت بأيدي السلاجقة، معتمدين على التنظيمات الباطنية والإسماعيلية للقيام بعمليات الاغتيالات والتخريب[2].

وعند هذا المطلب السياسي الذي جنَّد الغزالي نفسه لتلبيته[3] ـ وفقًا

---

(1) الجابري: ابن رشد.. سيرة وفكر، ص137 ـ 138.

(2) المصدر السابق: ص136. قارن أيضًا ما جاء في «فضائح الباطنية»، مقدمة بدوي، ص/ ج.

(3) يقول الغزالي «فإني لم أزل مدة المقام بمدينة السلام متشوقًا إلى أن أخدم المواقف المقدسة النبوية الإمامية المستظهرية ضاعف الله جلالها، ومد على طبقات الأرض ظلالها ـ بتصنيف كتاب في علم الدين أقضي به شكر النعمة، وأقيم به رسم الخدمة، وأجتني بما أتعاطاه من الكلفة ثمار القبول والزلفة. حتى خرجت الأوامر الشريفة في الرد على الباطنية مشتمل على الكشف عن بدعهم وضلالاتهم... فرأيت الامتثال حتمًا، والمسارعة إلى الارتسام حزمًا، وكيف لا أسارع إليه؟! وإن لاحظت جانب الآمر ألفيته أمرًا مبلغه زعيم الأمة وشرف الدين، ومنشؤه ملاذ الأمم أمير المؤمنين، وموجب طاعته خالق الخلق رب العالمين، إذ قال الله تعالى: «أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر

لدوافع براغماتية قرَّرناها في الفصل الأول ـ فقد عرف من أين تُؤكل الكتف، وأدرك «أن الباطنية تعتمد في أيديولوجيتها نفس الأسس التي شيَّد عليها ابن سينا فلسفته، فكان تقويض كيان المذهب الباطني يتطلَّب زعزعة الأسس الفلسفية التي ينبني عليها. ومن هنا تصديه للكشف عن «فضائح الباطنية» من جهة وبيان «تهافت الفلاسفة» من جهة أخرى»[1].

ونحن نتفق مع وجهة النظر هذه التي تخالف تمامًا وجهة نظر المفكر عبد الرحمن بدوي الذي قرَّر في أكثر من مناسبة أن الغزالي ألَّف «فضائح الباطنية» لأنه كان على وعي تام بما لها من خطر على الإسلام[2]. كما قرَّر أيضًا ـ عكس الجابري ـ أن لا علاقة للغزالي البتة مع الفكر الشيعي ـ السينوي ـ التعليمي[3].

وفي «تهافت الفلاسفة» الذي يجعل منه دعامة لـ «فضائح الباطنية» فإنه يظهر تناقض الغزالي وتخبطه مع الفلاسفة كما يوضِّح لنا ذلك الجابري حيث قال[4] «يستهل الغزالي كتابه «تهافت الفلاسفة» بـ «خطبة» خصَّصها لشرح الدواعي التي قال عنها إنها هي التي حملته على تأليف هذا الكتاب، وهي أن «طائفة يعتقدون في أنفسهم التميز عن الأتراب والنظراء بمزيد الفطنة والذكاء... قد خلعوا كلية ربقة الدين...» إلخ النص»

وهنا يشير الجابري إلى أن الأوصاف التي وصف بها الغزالي أولئك الذين قال عنهم إنهم «خلعوا كلية ربقة الدين» هي الأوصاف نفسها

منكم» راجع: فضائح الباطنية، ص2 ـ 3.

(1) الجابري: ابن رشد... سيرة وفكر، ص236.

(2) انظر عبد الرحمن بدوي: مقدمته لفضائح الباطنية ص/ ي.

(3) عبد الرحمن بدوي: مؤلفات الغزالي، ص49.

(4) الجابري: مقدمته لتهافت التهافت، ص41.

التي وصف بها الباطنية في كتابه «فضائح الباطنية»، مما يؤكِّد الصلة الوثيقة بين الكتابين[1]. أما تناقضه فيظهر مع تكفيره للفلاسفة: «فما داموا «براء مما قُذفوا به من جحد الشرائع، وأنهم مؤمنون بالله ومصدقون برسله»، وأن كل ما يؤخذ عليهم أنهم «اختبطوا في تفاصيل بعد هذه الأصول»، فما المسوِّغ لتكفيرهم. هل يجوز التكفير بسبب الاختلاف في غير الأصول، أعني في الفروع؟ وإذا كان هذا يصدق على «الفلاسفة القدماء»، فلاسفة اليونان، كما يدل على ذلك سياق كلام الغزالي. فكيف يجوز تكفير فلاسفة الإسلام وهم مسلمون بذلوا جهدهم في التوفيق بين فلسفة أولئك «القدماء» وبين العقيدة الإسلامية؟ أليسوا أحرى بألا تُلصق بهم تهمة الكفر؟»[2]

ويتابع الجابري دحضه للغزالي وإبراز تناقضاته التي تؤكِّد ما قرَّره من وجود علاقة بين الباطنية وابن سينا أي بين «فضائح الباطنية» و «تهافت الفلاسفة» فيقول: «إن الغزالي يعرف جيدًا ما صرَّح به ابن سينا في مقدمة كتابه «الشفاء» من أنه لا ينوي شرح أرسطو وأنه إنما سيعرض «ما صح عنده» من آراء «المشَّائين» من غير اعتبار للمخالفين، وأنه سيضيف إلى ذلك آراء من عنده لم يقل بها لا أرسطو ولا أتباعه من بعده، وأن جملة ما يعطيه في كتابه ذلك موجه لمن سمَّاهم «العامة» من المتفلسفة... وإذن فابن سينا صريح في ابتعاده عن أرسطو وعدم إلتزامه بمذهبه وصريح أيضًا في كونه سيتناول موضوعات ليست مما يتناوله المشَّاؤون عادة. ولا شك أن الغزالي قد فهم ما قصده ابن سينا بهذا الكلام: فهو يريد بناء فلسفة لـ «العامة» من المتفلسفة، أي المتكلمين، يطرح فيها قضايا علم

(1) الجابري: مقدمته لتهافت التهافت، ص41.

(2) المصدر نفسه: ص41.

الكلام الإسلامي ويقدِّم لها الجواب من داخل تلك الفلسفة. فلماذا لم يتصرَّف الغزالي مع ابن سينا على هذا الأساس؟ لماذا اعتمد التعميم بدل التخصيص؟»[1]. إن الغزالي لم يتصرَّف على هذا الأساس لأنه قصد التشويش على الفلسفات الأخرى التي تشترك مع فلسفة ابن سينا في الأصول أو الفروع وفي مقدمتها الفلسفة الإسماعيلية. وإذن فالطابع الأيديولوجي واضح في «تهافت» الغزالي منذ البداية.

وما يؤكِّد الطابع الأيديولوجي لدى الغزالي هو موقفه من أرسطو. إذ ما علاقة أرسطو بالموضوعات الكلامية الإسلامية؟ إن أرسطو لم يكن غرضه في إلهياته، التي تشغل مقالة واحدة في كتابه «ما بعد الطبيعة» الذي كان موجودًا ومتداولًا زمن الغزالي، لم يكن غرضه الخوض في هذه المسائل الغريبة عن حقل تفكيره: مسائل القِدَم والحدوث، والذات والصفات والحشر يوم القيامة. وإذا تعرَّض لما يمسُّ واحدة منها فذلك بالعرض لا بالذات. فلا معنى إذًا للردِّ عليه في هذه المسائل التي لم تكن تعنيه لا إثباتًا ولا إبطالًا[2].

ومن وجهة نظر الجابري فإن المستهدف الحقيقي من «تهافت الفلاسفة» هو لا الفلسفة ولا الفلاسفة، وإنما الخصم الشيعي الذي أراد ابن سينا أن يشيِّد له «علم كلام» ينافس بل ويتجاوز «علم كلام الأشعرية»، وعلم الكلام في ذلك الوقت كان يقوم مقام ما نسميه اليوم بـ «الأيديولوجيا»[3]

(1) المصدر السابق: ص43.
(2) المصدر السابق: ص44.
(3) المصدر السابق: ص26.

يطرح الجابري مشروعه الأيديولوجي من خلال إشكالية التوفيق بين الفلسفة والدين تلك الإشكالية التي أثارت اهتمام الكثير من المهتمين بفلسفة ابن رشد.

ويكمن مشروعه بوجود قطيعة معرفية بين المدرسة الفلسفية في المشرق وبين المدرسة الفلسفية في المغرب «إن الاتصال الظاهري بين المدرستين بوصفهما تنتميان إلى ما اصطلح على تسميته بالفلسفة الإسلامية أو الفلسفة في الإسلام لا ينبغي أن يخفي عنَّا انفصالًا أعمق بينهما... ونحن نعتقد أنه كانت هناك «روحان ونظامان فكريان في تراثنا الثقافي: الروح السينوية والروح الرشدية، وبكيفية أعم: الفكر النظري في المشرق والفكر النظري في المغرب، وأنه داخل الاتصال الظاهري بينهما، كان هناك انفصال نرفعه إلى درجة «القطيعة الإبستمولوجية» بين الاثنين، قطيعة تمس في آن واحد: المنهج والمفاهيم والإشكالية»[1].

وليس هذا فحسب فالرؤية الأيديولوجية التي انطلقت منها كلتا المدرستين مختلفة تمامًا. لقد كانت المدرسة الفلسفية في المشرق، مدرسة الفارابي وابن سينا بكيفية أخص، تستوحي آراء الفلاسفة الدينية التي في بعض المدارس السريانية القديمة، لا سيما مدرسة حرَّان، المتأثرة إلى حد بعيد بالأفلاطونية المحدثة. أما المدرسة الفلسفية في المغرب، مدرسة ابن رشد الخاصة، فقد كانت متأثرة إلى حد كبير بالحركة الإصلاحية، بل بـ «الثورة الثقافية، التي قادها ابن تومرت، مؤسِّس دولة

(1) الجابري: مقال: «المدرسة الفلسفية في المغرب والأندلس/ مشروع قراءة جديدة لفلسفة ابن رشد» ضمن أعمال ندوة ابن رشد، ط2، 1981، ص103، وكذلك مقدمة كتابه «نحن والتراث»، ط1، 1980.

الموحدين، والتي اتخذت شعارًا لها: ترك التقليد والعودة إلى الأصول» ومن هنا انصرفت المدرسة الفلسفية في المغرب إلى البحث عن الأصالة من خلال «قراءة جديدة» للأصول ولفلسفة ابن رشد بالذات[1].

لقد كان المضمون الأيديولوجي لهذه الإشكالية يختلف من مرحلة لأخرى باختلاف القوى الاجتماعية التي سيطرت أو حاولت أن تسيطر على زمام السلطة. وهذا يعني أن العوامل التي حرَّكت فلاسفة المشرق ودفعت بهم إلى محاولة دمج الفلسفة بالدين والدين بالفلسفة لم تجد لها أرضية في المغرب مما حدا بابن رشد إلى الفصل بين الدين والفلسفة إنقاذًا للفلسفة والدين على حد تعبير الجابري الذي قال: «وجد فلاسفة المغرب والأندلس أنفسهم متحرِّرين من العوامل السياسية والاجتماعية والثقافية التي حرَّكت فلاسفة المشرق، فلم يعد هناك مبرِّر ولا دافع لتلك المحاولات الرامية إلى دمج الدين في الفلسفة طلبًا للوحدة الفكرية التي يُراد منها أن تصنع وحدة المجتمع والدولة، أما في المغرب حيث لم تكن هذه المشكلة مطروحة بالشكل نفسه والحدة نفسها فسيعمل فلاسفته، وابن رشد منهم خاصة، على الفصل بين الدين والفلسفة، إنقاذًا للدين والفلسفة سواء بسواء»[2].

إن مشروع قراءة الجابري الجديدة تشكِّل نداءًا واضحًا وصريحًا بضرورة فصل المجال الديني عن العلمي ومن ثم فصل الدين عن الدولة[3]. ولكننا نرى أن تلك القراءة التي ابتغت تحقيق هذا الهدف قد أخطأت في الوسيلة عندما جعلت فلاسفة المشرق ومتكلميهم في بوتقة

---

(1) المصدر السابق: ص102.

(2) المصدر السابق: ص128.

(3) كوغلفن: بحث «الرشدية العربية المعاصرة»، مجلة دراسات فلسفية، بيت الحكمة، بغداد، 1999، ص62.

واحدة، فلم يفرق بين هذا الفيلسوف وذاك المتكلم، ورأى أن القضايا التي عالجوها كانت واحدة في الوسيلة والغاية.

كما استنتج الجابري من خلال نقد ابن رشد الشديد للمتكلمين وأدلة ابن سينا في إثبات وجود الله ولا سيما دليل الواجب والممكن إلى أن هناك بونًا شاسعًا بين تفكير ابن رشد وتفكير فلاسفة المشرق يصل إلى درجة القطيعة.

«لعل أكثر ما يلفت النظر عند قراءة كتب ابن رشد، سواء مؤلفاته العامة أو شروحه على أرسطو هو هجومه الشديد على المتكلِّمين ومنهجهم، وهجومه الأشد على ابن سينا وطريقته في الاستدلال التي لا تختلف في نظر فيلسوف قرطبة، عن طريقة المتكلمين»[1] وقال أيضًا، «إن ابن رشد يجمع ابن سينا والغزالي وسائر المتكلمين في المشرق في كفة واحدة ويتهمهم جميعًا بأنهم لا يستعملون الطرق البرهانية، وإنما يعتمدون طريقة في الاستدلال لا تبلغ مرتبة اليقين في القضايا الفلسفية. فلنسجل إذن أن ابن رشد ينظر إلى الفكر النظري في المشرق كفكر واحد تجمعه وحدة المنهج، وأنه يرفض هذا المنهج بقوة لكونه منهجًا غير برهاني؛ الشيء الذي يعني أن المنهج الذي يصدر عنه فيلسوف قرطبة أو يدعو إليه منهج برهاني يختلف اختلافًا كليًا عن منهج المشرقيين»[2]

ومن هنا يرى الجابري إشكاليتين مختلفتين، لم يكن هناك ما يجمع بينهما، لا على الصعيد الأيديولوجي، ولا على الصعيد الإبستمولوجي. ومن هنا كانت القطيعة بينهما. ولكننا نعتقد أن انتقاد ابن رشد للمتكلمين

(1) المصدر السابق: ص105.

(2) الجابري: بنية العقل العربي، الجزء الثاني، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، 1986، 530.

وابن سينا ورفضه لأساسهم المنهجي القائم على الاستدلال بالشاهد على الغائب لا يقودان بالضرورة إلى القول بوجود قطيعة فكرية بينهما، بل إن الكثير من آراء ابن رشد مبنية في أساسها على آراء الفارابي وابن سينا حتى الغزالي[1].

وهذا بحد ذاته لا يشكل انتقاصًا من فكر أبي الوليد في أي زمان ومكان قابل لأن يؤثِّر ويتأثَّر.

وقد مهَّد الجابري لبسط آرائه في إشكالية التوفيق عند ابن رشد من خلال تأكيد وجود القطيعة ولا سيما مع ابن سينا وهذا ما يمكن ملاحظته من خلال توسعه في عرض نقد ابن رشد لجوانب من فلسفة ابن سينا كنظرية الفيض ومفاهيم القدم والحدوث، النهاية واللانهاية والممكن والواجب في أكثر من كتاب له، وإن رفض المنهج والمفاهيم معًا معناه رفض البنية الفكرية المؤسَّسة عليهما[2]. وذلك الرفض وتلك القطيعة مع الفلسفة السينيوية هما اللذان جعلا الفلسفة الرشدية تدخل التاريخ[3].

هذا وتتلخَّص آراء الجابري في موضوعة التوفيق بين الفلسفة والدين في الاعتقاد أن ابن رشد في كتبه «فصل المقال، ومناهج الأدلة وتهافت التهافت» إنما كان مشغولًا بالدرجة الأولى بالبحث عن طريقة منهجية تمكِّن من التماس الجواب لثلاثة أسئلة رئيسية:[4]

ـ كيف يجب أن يقرأ القرآن، وكيف يجب أن يفهم ويؤوَّل هذا الأصل الأول في الفكر الإسلامي؟

---

(1) يشير الألوسي في مواضع كثيرة من كتابه «حوار بين الفلاسفة» إلى القضايا الفلسفية التي تأثر بها ابن رشد بفلاسفة المشرق، وعلى سبيل المثال تبني ابن رشد لموقف ابن سينا في مسألة الفاعل (انظر ص104).

(2) الجابري: أعمال ندوة ابن رشد، ص109.

(3) الجابري: نحن والتراث، ص61.

(4) الجابري: أعمال ندوة ابن رشد، ص132.

ـ كيف يجب أن تُقرأ «الفلسفة» فلسفة أرسطو أصل كل فلسفة ناضجة وصحيحة؟.

ـ كيف يجب أن تحدَّد العلاقة بين الدين والفلسفة بشكل يحتفظ بهما معًا ويحفظ لهما استقلالهما؟.

ولقد انطلق ابن رشد ـ كما يقول الجابري ـ في تصوره المنهجي الجديد للعلاقة بين الدين والفلسفة من مبدأ أساسي وهو: الفصل بين عالم الغيب وعالم الشهادة فصلًا جذريًا أساسه أن لكل منهما طبيعته الخاصة التي تختلف جوهريًّا عن طبيعة الآخر. ومن هنا كان الفصل في قضية منهجية أساسية، وهي تأكيد أن ابن رشد أخطأ استعمال قياس الغائب على الشاهد في معالجة العلاقة بين الدين والفلسفة، ومن ثم تأكيد الخطأ الناجم من محاولة دمج قضايا الدين في قضايا الفلسفة أو العكس لأن عملية الدمج هذه غير ممكنة في نظر ابن رشد إلا بالتضحية، إما بأصول الدين ومبادئه وإما بأصول الفلسفة ومبادئها[1].

وبغض النظر عمَّا إذا كان أبو الوليد بن رشد قد قال في التوفيق وآمن به أم لا. فلنناقش وجهة نظر الجابري السالفة ونتساءل: هل قام ابن رشد فعلًا بالفصل بين حقلي الفلسفة والدين وإعطاء لكل ذي حق حقه. أي بمعنى آخر هل ركَّز ابن رشد اهتمامه على حقل الفلسفة ومنطقها وعلومها من دون الاهتمام بالحقل الآخر حيث يتركه لأهله ورجاله وعندها نحسبه فيلسوفًا حقًّا أم أنه قام على العكس من ذلك؟.

والجواب على ذلك؛ أن ابن رشد لم يقم بهذا ولم يقم بذاك، وكل ما فعله هو جعل الفلسفة وصيَّة على الدين، ولو كان يؤمن بالفصل بينهما لما لجأ إلى طريقة التأويل. فمعلوم أنه قال في باب التوفيق بين الحكمة والشريعة، إن للشرع ظاهرًا وباطنًا، وأنه قال بضرورة تأويل نص الشرع

(1) المصدر نفسه: ص132 ـ 133.

إذا اختلف ظاهره عما يقول به العقل، وأنه لم يكتفِ باللجوء إلى التأويل بل دعا إلى عدم البوح بتأويلاتهم.

ومعلوم كذلك أن هذا التستر جرَّ على ابن رشد تهمة الزندقة وما كان يترتَّب عليها من تنكيل، لأن خصومه من المتكلمين لم يقتنعوا بما أدلى من حجج تبريرًا لتستره. فابن رشد صرَّح بأنه لا خير للعامة في الوقوف على تأويلات الفلاسفة، لأن العامة لا يجنون من تأويلاتهم إلا الأذى، لأنهم لا قدرة لهم على تقبُّل الحقيقة المجرَّدة، أما خصومه فلم يقتنعوا بالحجة، ورأوا أن التأويل، لو لم يكن مخالفًا لتعاليم الشرع، لما كان ثمة داعٍ لكتمانه، والتشديد على الكتمان دليل كافٍ على عدم الاتفاق[1].

هذا وقد تعرَّضت آراء الجابري إلى انتقادات قوية من قبل بعض الباحثين في مقدمتهم الألوسي الذي قال في إشارة منه إلى الجانب المسكوت عنه عند الجابري في مقدمته لـ (نحن والتراث) «إن ابن رشد يلزم جانب «المسكوت عنه» في هذه المسائل التفصيلية عن الصفات الإلهية كما في النص الديني، أي أنه غير منشغل بها في «فلسفته» وكتبه الخاصة «شروحاته»، هذا يظهر مرة أخرى أن كتابي «الكشف» و «الفصل» إنما هما من نوع الدفاع عن النفس أو المذهب وليس الإفصاح عن النفس أو المذهب فحيثما وجد فرصة لاستخراج فهم قريب من فلسفته أشار إلى ذلك وأفصح، كما فعل مع آيات أصل العالم والخلق من ماء، والدخان... إلخ والتدبير لحفظ السببية والنظام على ما في فلسفته الخاصة. وعندها لم يجد إمكانية تقريب النص في فلسفته، يقف عند ظاهره ويقبله بلا كيف، ومع رفض كل الاجتهادات الكلامية «المخالفة بالطبع لفلسفته» بحجة أنها بدعة أو لا يحتملها الجمهور»[2].

---

(1) ميخائيل ضومط: توما الأكويني، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1956، ص38.
(2) الألوسي: بحث (غير منشور)، «حقيقة ابن رشد بين الدين والفلسفة»، ص22.

ومما هو جدير ذكره أن الألوسي قام بتحليل ونقد واسعين للرؤية الأيديولوجية لقراءة الجابري للنص الرشدي الواردة في كتابه «نحن والتراث» فقال:

«لقد لاحظ أن فكر التراث أو الماضي مسيطر على فكر الحاضر ويعيق «الحداثة» فلا بد من قطيعة معه، مبينًا آلياته وأسباب تخلفه. ولما كانت عينه على الحاضر أو على الغرب الحديث والمعاصر «العقلاني النقدي» كما رآه، راح يطلب من التراث، بالتواصل مع جزء منه، بعد أن تقاطع معه، ركيزة يستند إليها لأخذ حافز لعقلانية نقدية حديثة، وهذا الجزء هو ابن رشد، ثم عمَّم هذا الجزء على الفكر المغربي كله، باعتباره أحدث قطيعة إبستمولوجية مع العقل المشرقي بفلاسفته ومتكلميه وصوفييه»[1].

وقال باحث آخر[2] إن عزل النص الفلسفي الرشدي «المغربي» عن النص الفلسفي العربي الإسلامي «المشرقي» وقراءته بعيدًا عن الحقول والمستويات المعرفية الأخرى والدلالات الاجتماعية والفكرية التي يعكسها، يجعل من المستحيل استبعاد ابن رشد وفلسفته...

وربما قراءة كهذه للنص الرشدي قد تسهم في الانقطاع عنه وتغييبه عنا مرة أخرى بعد أن استحوذ عليه غيرنا ونهضوا به لإخصاب تاريخ فكرهم[3].

* * *

(1) الألوسي: بحث (غير منشور)، «مفهوم التراث عند محمد عابد الجابري»، ص6.

(2) فيصل هايل: تأويل النص الرشدي في الدراسات العربية الحديثة، مجلة دراسات فلسفية، بيت الحكمة، بغداد، 1999.

(3) ينظر الأعسم، في مقاله: ابن رشد والعالم، مجلة دراسات فلسفية، بيت الحكمة، بغداد 1999، العدد 1/ السنة 1؛ وكذلك راجع كتابه من تاريخ الفلسفة العربية في الإسلام، دمشق 2011، فصل ابن رشد.

الفصل الثالث

المسائل الميتافيزيقية الكبرى

بين

الغزالي وابن رشد

«قِدَم العالم»

تمهيد

المعروف أن أهم المسائل الميتافيزيقية الكبرى المتنازع عليها بين الفلاسفة والمتكلمين هي تلك المرتبطة بجذورها التاريخية بالفلسفة الإغريقية لا سيما المتعلِّق منها بالفيلسوف أرسطو حيث كُفِّر، فكُفِّر كل من أخذ بمبادئ فلسفته الميتافيزيقية.

ولما كانت فلسفة اليونان قد ألقت بثقل تأثيرها على العرب والمسلمين دون غيرهم من الأمم بحكم عوامل عديدة معروفة للجميع، فلا يحق للغزالي أن يلومهم وينقدهم ومن ثم يكفرهم خاصة إذا ما علمنا أنه لم يسْلَم هو شخصيًا من ذلك التأثير[1].

---

(1) إن المتصفح لكتب الغزالي يجد باديًا عليه تأثره بالفلسفة الإغريقية، وأن معظم كتبه تنطبع بطابع فلسفي «ومعظمها من المظنون بها على غير أهلها؛ فيلسوف فيضي لا يختلف عن الذين صب عليهم جام نقده في التهافت». انظر الألوسي: حوار بين الفلاسفة والمتكلمين، بغداد، 1967، ص243. بل إنه في مسألة النفس يتابع خطى ابن سينا ويتبنى أدلته في بقائها وخلودها، ولم يجد بدًا من الإعتماد عليه في كل آرائه. فهو يعرف النفس على غراره، ويرى مثله أنها جوهر مستقل مخالف للبدن يحل فيه فيكون كمالًا وشرفًا له، وهو حين يستخدم لفظ الكمال لا يريده بالمعنى الذي أراده أرسطو. كذلك سلك الغزالي مسلك ابن سينا في بيان كيف تختلف النفس في جوهرها عن البدن، وكيف تعد أصلًا ومنبعًا لجميع تلك القوى التي ليس من الممكن أن يكون الجسم مصدرًا لها. انظر: الغزالي: معارج القدس في مدارج معرفة النفس، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة، دون تاريخ، ص84 ـ 108. وفي كتابه «مشكاة الأنوار» يجرؤ على ما لم يجرؤ بالتصريح بمثله في أي مؤلف آخر: فقد أشرف فيها على القول بوحدة الوجود وخلص بعد مناقشات طويلة إلى القول بأنه ليس في الوجود موجود حقيقي إلا الله سبحانه وتعالى، لأن كل ما سواه مستمد وجوده منه، وما كان وجوده عاريًا فهو في

نعم كانت هناك ثقافات هندية وفارسية ومصرية محيطة بالبيئة المشرقية ولكنها لم تؤثِّر فيها بالقدر الذي أثَّرت فيها الثقافة اليونانية التي ظلت سائدة ومسيطرة منذ فتوحات الإسكندر المقدوني[1].

كما أن تأثيرهم لم يكن مقتصرًا على الفلاسفة المعنيين بنقد الغزالي، بل سرى من قبلهم إلى جماعة المتكلمين ممن كان يميل إليهم الغزالي في أول عهده «فالمتكلمون من المعتزلة، بل من خصومهم، أخذوا من كتب الفلاسفة معظم الأدلة التي كانوا يؤيدون بها مذاهبهم، أو ينقدون بها مذاهب خصومهم»[2].

ولا شك أن تأثُّر الفلاسفة بالعناصر الثقافية الوافدة كان كبيرًا بسبب كثرة ما جاء به النقل من جميع أنواع الفلسفات والعلوم والفنون[3].

حكم المعدوم. فالعالم في حقيقته لا وجود له. راجع الغزالي: مشكاة الأنوار، تحقيق د. أبو العلا عفيفي، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، 1964، ص7. كما لم يبتعد الغزالي عن خط الأفلاطونية المحدثة، فهو إذ يناقض آراءه بين مكان وآخر من كتبه لأنه تقلب بين أن يكون متكلمًا أشعريًا، وفيلسوفًا فيضيًا معتدلاً، فذلك يتضح تمامًا عند رفضه لنظرية الفيض ثم اعتماده عليها في إيضاح فكرة حدوث الروح. انظر: عبد الأمير الأعسم: الفيلسوف الغزالي، ص54، إن الغزالي الذي اشتهر بالرد على الفلاسفة، وعلى ابن سينا بالذات، كان سينويًا بالذات منذ كانت السينوية، حية في قلب الغزالي، ومنه انتقلت إلى شيوخ المذهب الأشعري من بعده. انظر محمد عابد الجابري: مقدمته التحليلية لكتاب تهافت التهافت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، 1998، ص23.

(1) إن تأثر الفلاسفة المسلمين بالفلسفة الإغريقية يؤكد زيف ادعاء بعض المستشرقين الذين حاولوا الانتقاص من شخصية العقل العربي وأبرز أولئك رينان الذي قال: «إن العبقرية العربية الحقيقية والتي تجلت في نظم القصائد وبلاغة القرآن تقضي بوجود تنافر بينهما وبين الفلسفة اليونانية... كما أن أهل جزيرة العرب قد حصروا، كجميع الأمم السامية، ضمن دائرة ضعيفة من الشعر الغنائي والكهانة. ولم يكن عندهم أدنى فكرة يمكن أن يطلق عليه اسم العلم أو المذهب العقلي». راجع كتابه «ابن رشد والرشدية»، ص107.

(2) دي بور: المصدر السابق، ص196.

(3) عبد الكريم العثمان: سيرة الغزالي، ص30.

وقد شكَّل أفلاطون وأرسطو مصدرين أساسيين لكل فلاسفة الإسلام فنهلوا من فلسفاتهما ما يتواءم ومبادئ الشريعة الإسلامية، فغلب طابع التقريب بين الدين والفلسفة على معظم نتاجهم الفلسفي حتى بلغت الفلسفة الإسلامية أوجها في العصور الوسطى، يوم كان الدين هو الغاية المقصودة من حياتهم حيث توجهوا بتفكيرهم إلى الدفاع عن عقيدتهم. إلا أن ذلك لم يشفع لهم ما يدرأ عنهم الانتقاد اللاذع الذي وجهه إليهم حجة الإسلام الغزالي، فهم قد تبنوا وبشكل كبير أرسطو وفلسفته التي تقوم على مبدأ مهم ألا وهو قِدم العالم[1] بمادته وصورته وحركته وزمانه. وهذا ولا ريب يتنافى مع الدين الحنيف ولا سيما أن الله عند أرسطو لا يتعدَّى كونه علَّة غائية للعالم يحرِّكه على سبيل العشق. ومن هنا جاء هجوم الغزالي في أكثر من كتاب له على كل فلسفة تستند بأصولها لفلسفة أرسطو الذي عدَّه عدوًّا للإسلام والمسلمين[2].

وفي فصلنا هذا نروم البحث والتقصِّي عن المسائل الميتافيزيقية الكبرى مع سبر أغوار حقيقة الموقف الفلسفي للغزالي تجاه أرسطو وهو ما يعنينا بالدرجة الأساس على اعتبار أن مسار الخط الفلسفي لأبي الوليد بن رشد تجاه أرسطو واضح لا غبار عليه. ولما كانت المشكلات الميتافيزيقية الكبرى ذات اللغط الكثير هي عشرون مسألة بحسب ما أوردها الغزالي في «تهافت الفلاسفة»، فإننا سنركِّز البحث على واحدة

(1) بث أرسطو فلسفته الطبيعية والميتافيزيقية في كتب عديدة لعل أهمها «ما وراء الطبيعة»، والسماع الطبيعي، الكون والفاسد، والسماء والعالم وغيرها مما قام به الفلاسفة المسلمون بالشرح والتعليق ومنهم الفارابي وابن سينا وابن باجة وابن رشد. في ما يتعلق بأرسطو انظر: ابن النديم: الفهرست، ص307 ـ 312.

(2) راجع الغزالي: المنقذ من الضلال، ص18ـ19، و«تهافت الفلاسفة»، ص74، ص76 و«مقاصد الفلاسفة» تحقيق سليمان دنيا، ط2، دار المعارف بمصر، 1960، ص133ـ162.

من بين ثلاث مشكلات تم تكفير القائلين بها وهي «مسألة قِدَم العالم».

وبطبيعة الحال لا بد لنا من أن نبدأ مع أرسطو والمشائيين من فلاسفة الإسلام بخطوط عامة عريضة بعيدًا عن الخوض في الحيثيات والتفاصيل، ومن ثم سنعرج على صلب الموضوع أي مع الغزالي بكل أبعاده وأخيرًا نكون مع ابن رشد في دفاعه العقلاني المتوازن عن الفلسفة والدين.

* * *

المبحث الأول

العالم بين القِدَم والحدوث

عند أرسطو والمدرسة المشائية(1)

نظرًا لارتباط مسألة قِدَم العالم أو حدوثه بالجانب الديني من حياتنا ـ نحن المسلمين ـ فقد تبوَّأت هذه المسألة مركز الصدارة في تاريخ الفلسفة الإسلامية حتى بات الجدال بشأنها لونًا من ألوان الصراع بين الفلاسفة والمتكلمين.

ولنرجع بالمسألة إلى جذورها التاريخية لنرَ ماذا قال أرسطو؟ وماذا قال أتباعه من فلاسفة الإسلام؟ وما الحلول التي قدَّموها لرأب الصدع بين أرسطو والدين؟.

يُعد أرسطو، ولا شك، الفيلسوف الأول القائل بقِدَم العالم بكل ما فيه من مادة وصورة تتركب منها الأشياء وأزلية ما يرافق ذلك من حركة وزمان فضلًا عن أزلية الجواهر الحادثة في عالم الكون والفساد. ومنهجه هذا واضح كل الوضوح في ما أُلِّف من كتب يأتي في طليعتها الكون والفساد، والسماء والعالم والسماع الطبيعي حيث تدور كلها على

---

(1) المقصود بها الفلسفة الأرسطية الممتزجة بالأفلاطونية المحدثة. والتي يمثلها كلٌ من الفارابي وابن سينا.

المبادئ الكبرى لعلم الطبيعة، كالحركة والسكون، والزمان والمكان، واللانهاية والاتصال، والعلة الأولى للحركة، وما يلحق بها من قضايا ومعضلات فلسفية[1].

وقد زاد في شرحه لصيرورة الأشياء وأزليتها في كتابه «الكون والفساد» حيث قال في الباب التاسع من الكتاب الثاني «... المبادئ التي تكتشف في الموجودات الأزلية والأول. وأحد هذه المبادئ هو كهيولى والآخر هو كصورة ولكنه تلزم منها زيادة على ذلك ثالث ينضم إلى هذين الاثنين الآخرين. لأن هذين الاثنين ليسا أقدر على تكوين شيءٍ ها هنا منها في الأول. وعلى هذا إذًا إنما هي الهيولى التي فيما يتعلّق بالموجودات الكائنة هي العلَّة في أنها يمكن أن توجد وألا توجد. فمن بين الأشياء ما توجد بالواجب، مثال الجواهر الأزلية، ومنها ما يجب ألا توجد فبالنسبة للأولى من المحال ألا توجد، وبالنسبة للأخرى من المحال أن توجد لأنه لا يمكن أن شيئًا يكون على خلاف ما يقضي به الواجب. ولكن هنالك أشياء أخرى يمكن أن توجد على السواء. وهي هي على التحقيق كل ما هو كائن هالك. لأن هذه الأشياء تارة توجد وتارة لا توجد. فحينئذ الكون والفساد لا يتعلقان إلا بما يمكن أن يوجد وألا يوجد»[2].

وفي ما يتعلق بالله والذي يسميه أرسطو المحرِّك الذي لا يتحرَّك قال: «إما أن المحرِّك أمر موجود، وأن منه محركًا لا يحرك بأنه متحرك، بل يحرِّك وهو لا يتحرَّك، وأن منه ما يمكن أن يتحرك وهو إذا كان المحرك جسمًا ومنه ما لا يتحرك إلا بالعرض، كالصناعة، فهذه أمور بينة

---

(1) راجع مثلًا أرسطوطاليس: السماع الطبيعي، شرح أبو بكر ابن باجة، تقديم وتحقيق د. ماجد فخري، دار النهار للنشر، بيروت، 1973، ص9.

(2) أرسطوطاليس: الكون والفساد، تعليق بارتلمي سانتهلير، ترجمة أحمد لطفي السيد، الدار القومية للطباعة والنشر، دون تاريخ، ص202 ـ 203.

بنفسها»[1].

وإذن فأرسطو يقول بالأزلية في كل شيء وقوله واضح لا لبس فيه، ولا يشكِّل مشكلة من ناحيته على الأقل، بل المشكلة تكمن فيمن تبعه من فلاسفة الإسلام لا سيما الفارابي وابن سينا اللذين صب عليهما الغزالي جام غضبه على مستوى معظم مؤلفات هذين الفيلسوفين نؤكد تأثرهما العميق بفلسفة أرسطو[2] وتشهد شروحاتهم على مؤلفاته بذلك، فالفارابي يقول في شرحه لـ«السماء والعالم» «إن جوهر كل جسم طبيعي صورته ومادته». وقال في موضع آخر عن الله: «وكيف حصلت الموجودات عنه، وماذا تعرف به رتبة هذا الشيء في الوجود، أي رتبة هي، وأنه سبب أول لسائر الموجودات على أنه أول فاعل لها ثم على أنه غاية لها، ثم على أنه صورة لها»[3].

أما ابن سينا فقال في معرض شرحه لكتاب حرف اللام لأرسطو: «إن كانت الجواهر فاسدة فالكل فاسد»[4].

وهذا يعني أنه أراد أن يثبت أزلية الجوهر المفارق للمادة. وقال في باب الزمان وأزليته: كيف يتصور قبل وبعد في الأشياء التي يختلف قبلها وبعدها؟ فلا يوجد معًا قبل وبعد إلا في زمان ومع زمان، وإذا اتصل الزمان، وهو انفعال ما للحركة وعدد أو مقدار، اتصلت الحركة ضرورة،

(1) انظر: أرسطوطاليس: السماع الطبيعي، شرح ابن باجة، ص65 ـ 69، وأيضًا المقالة السابعة والثامنة من الكتاب نفسه ص95 حتى ص138.

(2) كان لمؤلفات أرسطو الحظ الأوفر من بين الكتب الفلسفية المترجمة في عهد السريان ابان القرنين الثاني والثالث للهجرة، ولعل هذا يفسر لنا ظاهرة الأثر البارز الذي تركه أرسطو على الفلاسفة المسلمين.

(3) عبد الرحمن بدوي: رسائل فلسفية، منشورات الجامعة الليبية، بنغازي، 1973، ص108 و ص33.

(4) عبد الرحمن بدوي: أرسطو عند العرب، دراسة نصوص غير منشورة، الجزء الأول، مكتبة النهضة المصرية، 1947، ص22.

فإن الزمان: إما الحركة، وإما شيء متعلق بالحركة موجود معها[1].

أما في كتابه الشفاء (قسم الطبيعيات) فابن سينا ينحو فيه منحى أرسطو في شرحه لملازمة الصورة للمادة، ووحدة العالم، ونهايته، وقدمه[2].

ومن الطبيعي أن يواجه الفيلسوفان مصاعب جمَّة في المحيط الذي يعيشان فيه[3] مما دفعهما للقيام بمحاولة التوفيق بين فلسفة أرسطو ومبادئ الدين الحنيف وذلك تحت ضغوط أهمها.. بعد الشقة بين الدين وفلسفة أرسطو في كثير من المسائل؛ كمسألة الألوهية وتحديد صفات الله وخصائصه، وخلق العالم وقدمه وحدوثه والصلة بينه وبين الله، والنفس وخلودها[4].

لقد اعتقد الفيلسوفان الفارابي وابن سينا وحتى ابن رشد في ما بعد أن الحقيقة واحدة وإن كانت وسائل التعبير عنها مختلفة. وهكذا كانت نظرية الفيض[5] مثلاً ارتأيا من خلاله حل القضية والتي سنركِّز على أهم ما جاء فيها على اعتبار أن الغزالي انتقدهم من خلالها، على أننا سنرجئ الأدلة التي قدموها لِقِدَم العالم حين نعرض لاحقًا لردود الغزالي عليها.

ومن بين أهم الكتب التي تناولوا فيها مسألة التوفيق بين الفلسفة والدين هي «آراء أهل المدينة الفاضلة» و«الجمع بين رأيي الحكيمين»

---

(1) المصدر نفسه: ص22.

(2) ابن سينا: الشفاء، الطبيعيات «السماء والعالم»، تحقيق محمود القاسم، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، 1969، ص1 ـ 76.

(3) إن المسألة لتبلغ أوجها من التطرف وضيق الأفق عند عامة الناس ممن لم تؤاتهم ثقافة شخصية بمذهب وآراء غيرهم فالعامي سريع الحكم على مخالفيه بالمروق والكفر في أبسط المسائل. الألوسي: حوار بين الفلاسفة والمتكلمين، ص9.

(4) محمد يوسف موسى: ابن رشد الفيلسوف، دار إحياء الكتب العربية، مصر، دون تاريخ، ص35.

(5) يتناول ابن سينا نظرية الفيض بكل تفاصيلها في كتابه الشفاء/ قسم الإلهيات، تقديم إبراهيم مدكور، القاهرة، 1960، ص340 حتى ص414.

و«عيون المسائل» للفارابي؛ و«الشفاء» و«النجاة» أيضًا لابن سينا. وكل من هذه الكتب يعرض لنظرية الفيض التي يقول ملخصها:

إن الله أبدع العالم إبداعًا ليس من مادة قديمة بل على سبيل الفيض وهذا الفيض أزلي فالعالم قديم بالزمان محدث بالذات. وهذا ما أكده الفارابي بقوله: «ومتى وجد للأول الوجود الذي هو لزم ضرورة أن توجد عنه سائر الموجودات الطبيعية التي ليست إلا اختيار الإنسان على ما هي عليه من الوجود الذي بعضه مشاهد بالحس وبعضه معلوم بالبرهان. ووجود ما يوجد عنه على جهة فيض ووجوده لوجود شيء آخر. وما يصدر عنه ليس سببًا له ولا أنه غاية لوجوده ولا على أنه يفيد كمالًا... ولا يحتاج في أن يفيض عن وجوده شيء آخر إلى شيء غير ذاته وغير جوهره كما نحتاج نحن.. وليس وجوده بما يفيض عنه غيره أكمل من وجوده الذي به تجوهره فلذلك صار وجود ما يوجد عنه غير متأخر عنه بالزمان أصلًا إنما يتأخر عنه سائر أنحاء التأخر»[1].

ويسوِّغ الفارابي لأرسطو قوله بالقِدم «ومعنى قوله ـ أي أرسطو ـ أن العالم ليس له بدء زماني أنه لم يتكوَّن أولًا فأولًا بأجزائه كما يتكوَّن البيت مثلًا أو الحيوان... فإن أجزاءه يتقدَّم بعضها بعضًا بالزمان والزمان حادث عن حركة الفلك فمحال أن يكون لحدوثه بدء زماني. ويصح بذلك إنما

(1) الفارابي: السياسات المدنية، نشرة حيدر آباد الدكن، 1346 هـ، ص17 ـ 19. وكذلك كتابه: «آراء أهل المدينة الفاضلة»، تقديم ابراهيم جزيني، دار القاموس الحديث، بيروت، دون تاريخ، ص40، 49، 52، 53، إذ يقول أبو النصر:

«ومتى وجد للأول الوجود الذي هو له. لزم ضرورة أن يوجد عنه سائر الموجودات التي وجدوها لا بإرادة الإنسان واختياره، على ما هو عليه من الوجود الذي بعضه مشاهد بالحس وبعضه معلوم بالبرهان، ووجود ما يوجد عنه سببًا له بوجه من الوجوه، ولا ما على أنه غاية لوجود الأول، كما يكون وجود الابن ـ من جهة ما هو ابن ـ غاية لوجود الأبوين، من جهة ما هما أبوان» الفارابي، المرجع السابق، ص40 ـ 43. وقارن أيضًا الشفاء لابن سينا قسم الإلهيات، الجزء الثاني، نشرة سعيد زايد، 1960، ص347 ـ 411.

يتكوّن عن إبداع الباري جل جلاله إياه دفعة واحدة بلا زمان وعن حركته حدث الزمان»[1].

وترتكز نظرية الفيض الفارابية التي سار على منوالها الشيخ الرئيس ابن سينا على ثلاثة مرتكزات هي الواجب بذاته والممكن بذاته وواجب الوجود بغيره. وإلى واجب الوجود بذاته تنتهي سلسلة الموجودات إذ استحالة التسلسل إلى ما لا نهاية[2].

ومما تجدر الإشارة إليه هنا أن ابن سينا قد خالف أرسطو وغيره من فلاسفة اليونان في الكثير من النظريات والآراء فلم يتقيد بها. فهناك مسائل لا تقبل التردد في نظره وهي تلك التي تتصل بالتعاليم الدينية، فيقطع بأن نظام الكون لا يتعارض مع القضاء والقدر، وبأننا لا نستطيع أن نكشف حجب الغيب ولا أن نتكهن بالمستقبل في تفصيل ودقة[3].

وليس هذا فحسب، بل إنه يرى الإبداع خلق من عدم[4]، هذه ولا شك نقطة مهمة لتقريب الصلة بين الفلسفة والدين.

وبغض النظر عن نجاح أو فشل تلك المحاولة التوفيقية، إلا أنه لا بد من القول إن الفارابي وابن سينا وغيرهما من فلاسفة الإسلام، قد أضفوا طابعًا دينيًّا على فلسفة المعلم الأول، وهذا ما دعا خصومهم إلى اتهامهم بأنهم قد جذبوا الدين إلى الفلسفة ولم يجذبوا الفلسفة إلى الدين.

***

---

(1) الفارابي: الجمع بين رأيي الحكيمين، الطبعة الأولى، القاهرة، 1907، ص77.

(2) انظر تفاصيل ذلك في كتاب «النجاة» لابن سينا طبعة القاهرة، 1913، ص 347 ـ 461، وأيضًا كتابه «الشفاء» قسم الإلهيات ج2، ص374 ـ 411. وقارن الفارابي «آراء أهل المدينة الفاضلة»، 46 ـ 53.

(3) ابن سينا: الشفاء، قسم الطبيعيات، ص195 ـ 200.

(4) ابن سينا: الشفاء، الطبيعيات، ص50 ـ 57.

المبحث الثاني

موقف الغزالي من أرسطو وابن سينا

الموقف من قِدم العالم

لا بد لنا في المستهل من الإشارة إلى حقيقة مفادها أن معظم فلاسفة المسلمين لم يعرفوا من اللغة اليونانية إلا قليلًا ولم يأخذوها إلا مترجمة عن السريان الذين لم يعرفوا بدورهم اليونانية كما عرفها أهل اليونان ولم يعرفوا العربية كما عرفها العرب ـ هذا ما تؤكده أغلب مصادر تواريخ الفلسفة الإسلامية قديمها وحديثها ـ وهنا نستنتج نقطتين هامتين الأولى أن نتاج الإغريق كان عرضة لعدم دقة المترجمين[1]، وهذا بحد ذاته يعني الكثير. والثانية تدل على أن الغزالي لم يطلع على أرسطو مباشرة، لا

(1) وخاصة في ما يتعلق بنتاج أرسطو الذي ساده الكثير من الخرافات بسبب الرسائل التي عزيت زيفًا إلى المعلم الأول. وبيان ذلك أن عددًا من متأخري الإسكندرانيين قد لفقوا كتبًا حشوها بكثير من آراء «أفلوطين» و «بروكلس» وأضافوا إليها قليلًا من آراء أرسطو وتلاميذه ثم نسبوها إليه. ومن بين تلك الكتب:

أ ـ الربوبية ويسمى «ربوبية أرسطو»، وهو عبارة عن قطع مختارة من تاسوعات أفلوطين.

ب ـ كتاب «العلل» نسب إلى أرسطو. وهو في الحقيقة ل «بروكلس» الاسكندري، الذي تخالف آراؤه آراء أرسطو، مخالفة في الكون كله ونشأته ومصيره. راجع: د. محمد غلاب: المعرفة عند مفكري المسلمين، الدار المصرية للتأليف والترجمة، 1966، ص192 ـ 193. وأيضًا مقدمه الدكتور عبد الرحمن بدوي لكتاب أرسطو عند العرب، ط. القاهرة 1947.

على مؤلفاته اليونانية الأصل ولا على مترجماته وإنما قرأه عند الفارابي وابن سينا خاصة حيث يبرِّر اعتماده عليهما بقوله «ثم المترجمون لكلام أرسطوطاليس لم ينفك كلامهم عن تحريف وتبديل، محوج إلى تفسير وتأويل... وأقومه بالنقل والتحقيق من المتفلسفة في الإسلام، الفارابي أبو نصر وابن سينا»[1].

لقد كان على الغزالي التريُّث قبل إصدار الحكم بتكفير أرسطو لأن الكافر في الإسلام يقتل ويسفك دمه، وكان عليه أن يفصل بين الاثنين أي بين أرسطو كرجل على ملة غير ملتنا وبين فلاسفتنا المسلمين خاصة، وأنه قد استفاد من حكمته في «منطقياته» على الأقل[2].

لقد مرَّ بنا في الفصل الأول أن الغزالي من أولئك الذين يدافعون عن منافعهم في الدين والدنيا؛ وهذا ليس عيبًا على المرء أن يدافع عن خطه البراغماتي. ونحن نرى أن الغزالي كان واضحًا كل الوضوح في كل مرحلة من مراحل حياته الفكرية، فمسار خطه البراغماتي ظل ماثلًا في كل مرحلة. وقد يكون هذا رأيًا غريبًا بعض الشيء عن رأي أولئك الذين يلفون الغزالي بشيء من الغموض.

ومهما يكن الأمر، فإننا لا نستطيع أن نتلمس له موقفًا صريحًا واضحًا

---

(1) الغزالي: تهافت الفلاسفة، تحقيق د. سليمان دنيا، ص77.

(2) ما من شك أن الغزالي قد استفاد كثيرًا من المنطق الأرسطي. وقد حرص في دراسته المنطقية أن يبين بطريق غير مباشر نفع المنطق في الدراسات الفقهية، بأن جعل يسوق أمثلته من الفقه، وذلك واضح في كتاب «المستصفى» الذي جمع فيه ما أراد أن يقوله في أصول الفقه، وقدم للكتاب بمقدمة لخص فيها جوانب المنطق الأساسية ـ ولكنه ولدواعي الضغط السياسي والاجتماعي ـ لم يشأ أن يستخدم كلمة «منطق» في صورتها اللفظية الصريحة، عنوانًا لمؤلفاته المنطقية، لأن تلك الكلمة قد امتزجت في أذهان العامة بالمقت والكراهية، ولذا فإنه اختار لها عناوين أخرى مثل «معيار العلم» و«محك النظر» و«القسطاس المستقيم» وغيرها زكي نجيب محمود: تجديد الفكر العربي، مطابع الشروق، بيروت، 1971، ص168 ـ 169.

من أرسطو لسبب بسيط أنه لم يطّلع عليه أصلًا. وإذن فلننتقل إلى موقفه من المدرسة المشّائية وبالتحديد ابن سينا دون الفارابي[1].

وقبل الخوض في القضية ذات النزاع بين الطرفين فإن من الضروري أن نتطرّق لأمور أخرى مهمة تصب في السياق ذاته. في مقدمتها الأسباب والمبررات التي دفعت بالغزالي إلى اتخاذ ذلك الموقف المتعصِّب.

يقول الغزالي في أكثر من كتاب له «أما بعد فإني قد رأيت طائفة يعتقدون في أنفسهم التميز عن الأتراب والنظراء بمزيد من الفطنة والذكاء، قد رفضوا وظائف للإسلام من العبادات، واستحقروا شعائر الدين... بل خلعوا ربقة الدين، بفنون من الظنون، يتبعون فيها رهطًا يصدون عن سبيل الله ويبغونها عوجا وهم بالآخرة هم كافرون»[2]. وهذا النص يطلعنا على أهم مبررات الغزالي للرد على الفلاسفة المشائين ذلك أنهم أثَّروا على عقلية شباب أهل زمانه ممن حباهم الله بشيء من الفطنة والذكاء إذ انحرفوا عن أمور دينهم وعقيدتهم متذرِّعين بفلاسفة عظام وبأن العبادات لا تليق إلا بالدهماء من الناس.. «وإنما مصدر كفرهم سماعهم أسماء هائلة، كسقراط وبقراط وأفلاطون وأرسطوطاليس وأمثالهم، وإطناب طوائف من متبعيهم وضلالهم في وصف عقولهم، وحسن أصولهم، واستبدادهم ـ لفرط الذكاء والفطنة ـ باستخراج تلك الأمور الخفية، وحكايتهم عنهم أنهم ـ مع رزانة عقولهم وغزارة فضلهم ـ منكرون للشرائع والنحل، وجاحدون لتفاصيل الأديان والملل، ومعتقدون أنها نواميس مؤلَّفة وحيل مزخرفة»[3].

---

(1) يقدم الجابري تحليلًا أيديولوجيًا لسبب اختيار الغزالي لابن سينا دون الفارابي، وهو ما تناولناه بالتفصيل في الفصل الثاني من هذا الكتاب.

(2) الغزالي: تهافت الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، ص73 وأيضًا كتابه «مقاصد الفلاسفة» للمحقق ذاته، ص31، و «المنقذ من الضلال» للمحقق فريد جبر، ص10 ـ 11.

(3) الغزالي: تهافت الفلاسفة، ص74.

أما المبرر الثاني الذي نستشفه من كتابه «المنقذ من الضلال» فهو تعطشه لمعرفة الحقيقة التي جُبل عليها إذ يقول: «وقد كان التعطُّش إلى درك حقائق الأمور دأبي وديني من أول أمري وريعان عمري، غريزة وفطرة من الله وُضعتا في جبلتي، لا باختياري وحيلتي حتى انحلَّت عني رابطة التقليد، وانكسرت عليَّ العقائد الموروثة، على قرب عهد بسن الصبا، إذ رأيت صبيانًا للنصارى لا يكون لهم نشوء إلا على التنصُّر، وصبيان اليهود لا نشوء لهم إلا على التهوُّد، وصبيان المسلمين لا نشوء لهم إلا على الإسلام»[1].

ويكمن المبرِّر الثالث الذي يعد ـ كما نرى ـ من أقوى المبررات التي حدت به للهجوم والنقد لما رآه من أفكار منافية للدين جاء بها الفلاسفة المسلمون. فعمد إلى إبعاد الناس عن الفلسفة وبيان أنها لا تتفق والدين الحنيف «فإني التمست كلامًا شافيًا في الكشف عن تهافت الفلاسفة، وتناقض أرائهم، ومكان تلبيسهم وإغوائهم... فرأيت أن أقدم على بيان تهافتهم»[2].

ونحا المنحى ذاته في كتاب آخر إذا قال: «... وأوردوا في الكشف عن فضائحهم ما أغنوا به غيرهم.. فوجب تكفيرهم وتكفير شيعتهم من المتفلسفة الإسلاميين، كابن سينا والفارابي وغيرهم. علمًا أنه لم يقم بنقل علم أرسطوطاليس أحد من الفلاسفة الإسلاميين كقيام الرجلين»[3].

---

(1) الغزالي: المنقذ من الضلال، تحقيق فريد جبر، ص10 ـ 11. إن الحقيقة التي يريد الغزالي الوصول إليها ليست هي الحقيقة الفلسفية القائمة على عماد العقل وبراهينه، وإنما قصد حقيقة الكشف الصوفي ذلك النور الذي يقذفه الله في القلوب عن طريق الوحي الذي يخص الأنبياء، ولم تكن تعنيه في شيء الحقائق التي يوصل إليها العقل. انظر ص13 ـ 14 من كتابه «المنقذ».

(2) الغزالي: «مقاصد الفلاسفة» تحقيق سليمان دنيا، ص31.

(3) الغزالي: «المنقذ من الضلال»، ص19 ـ 20.

وهناك مبرِّر رابع لا يقل أهمية عن سابقه وهو إدعاء الغزالي أن أحد من قبله من الفقهاء والمتكلمين لم يشتغل بالرد عليهم بشكل يحمي به العقيدة، مما حداه بالتالي أن يأخذ على عاتقه تلك المهمة «ولم يكن في غير كتب المتكلمين من كلامهم، حيث اشتغلوا بالرد عليهم، إلا كلمات معقَّدة مبدَّدة، ظاهرة التناقض والفساد، لا يظن الاغترار بها بعاقل عامي، فضلًا عن من يدعي دقائق العلوم»[1]. وقال في موضع آخر «ولم أرَ أحدًا من علماء الإسلام صرف عنايته وهمته إلى ذلك»[2].

وخامسًا أراد الغزالي من حربه تلك أن يؤكِّد شيئًا مفاده أن أسلم طريق للوصول إلى الحق هو طريق التصوف، وأن الصوفية هم الذين يصلون للحقيقة وليس الفلاسفة، بل يؤكِّد على أن الحقائق لم تتكشَّف له إلا بعد أن نَهَجَ نَهْجَ الصوفية «ولم يكن ذلك بنظم دليل وترتيب كلام، بل بنور قذفه الله تعالى في الصدر، وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف، فمن ظن الكشف موقوفًا على الأدلة المحررة فقد ضيق رحمة الله تعالى الواسعة»[3].

وإذا ما انتقلنا إلى نقطة أخرى فإن من المفيد أن نشير إلى الشرط الذي اشترطه الغزالي على نفسه وهو ألا يرد على مذاهب الفلاسفة قبل أن يطلع على كنهها ويدرك مراميها «وعلمت يقينًا أن لا يقف على فساد نوع من العلوم، من لا يقف على منتهى ذلك العلم، حتى يساوي أعلمهم في أصل ذلك العلم، ثمّ يزيد عليه ويجاوز درجته، فيطلع على ما لم يطلع عليه صاحب العلم من غور وغائله. وإذ ذاك يمكن أن يكون ما يدعيه من

(1) المصدر نفسه: ص18.
(2) المصدر السابق: ص18.
(3) المصدر نفسه: ص13 ـ 14.

فساد حقًا»[1]. بل إنه يؤكد «أن رد المذهب قبل فهمه والإطلاع على كهنه رمي في عماية»[2].

فهل فهم الغزالي مذاهب الفلاسفة فهمًا عميقًا وسبر أغوارها كما ادعى؟

نحن لا نعتقد ذلك لسبب مهم هو أنه لم يطَّلع أصلًا على فلسفة أرسطو ـ وخاصة كتبه الطبيعية ـ وقرأها من خلال ابن سينا، وهذا ما أكَّده هو شخصيًا وأكده ابن رشد أيضًا «لم ينظر الرجل إلا في كتب ابن سينا، فلحقه القصور في الحكمة من هذه الجهة»[3] وهذا ولا شك خطأ يسجل عليه.

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى سجل ثقاة الباحثين[4] عدم دقته في نقل الأحاديث النبوية الشريفة وهو الرجل الفقيه، الصوفي، حجة المسلمين. فقد وصف المؤرخ الفطن ابن الجوزي صاحب كتابي «المنتظم» و«تلبيس ابليس» كتاب الغزالي «إحياء علوم الدين» بالبدعة والضلال متهمًا إياه بعدم الأمانة في توثيق أحاديث الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم[5].

ونحن نتساءل إذا كان الأمر على هذا النحو مع الأحاديث المقدَّسة فكيف الحال مع الفلسفة ومع أرسطو بالذات الذي أعلنه عدوًا، ليس

---

(1) المصدر السابق: ص18.

(2) المصدر السابق: ص18.

(3) ابن رشد: تهافت التهافت، تحقيق سليمان دنيا، الجزء الأول، الطبعة1، دار المعارف بمصر، 1964، ص409.

(4) من بين أولئك المفكر مبارك الذي بين عدم دقة الغزالي في كثير من الأمور وأهمها الأحاديث النبوية الشريفة، راجع كتابه «الأخلاق عند الغزالي»، ص97.

(5) انظر: عبد الأمير الأعسم، الفيلسوف الغزالي، ص76؛ نقلًا عن ابن الجوزي: المنتظم في تاريخ الملوك والأمم.

هذا فحسب، بل إنه أعلن عن أهداف واضحة وبعيدة كل البعد عن طلب الحقيقة وهذا ما يدحض به ما اشترطه على نفسه فهو يقول: «ليعلم أن المقصود من حسن اعتقاده في الفلاسفة، وظن أن مسالكهم نقية من التناقض وبيان وجوه تهافتهم، فلذلك أن لا أدخل في الاعتراض إلا دخول مطالب منكر، لا دخول مدع مثبت»[1].

وجلي هنا أنه لم يكن يهدف للتمهيد للحق ولا لإثباته وإنما أراد نزع الثقة من الفلاسفة والتشويش على أفكارهم بعد الطعن في إيمانهم كي لا يخدع أحدًا بهم فيتبعهم. والصحيح ـ كما نرى ـ أن الغزالي يسعى من وراء كل ذلك الجدال المراوغ في كتابيه المقاصد والتهافت إلى إثبات حقيقة دينية آمن بها سلفًا.. ولدينا أكثر من دليل:

الأول: نشأته وتربيته الأولى في أحضان الفقهاء والصوفية تجعل ولا شك جذوره قوية بالانتماء إلى فكرهم، وتصوفه شاهد عليه.

الثاني: ويرتبط بالأول إذا إنه حاول وبشكل غير مباشر أن يدافع عن انتمائه العقيدي الأشعري عندما قال: «ولا أنهض ذابًا عن مذهب مخصوص»[2] وفيه قال ابن رشد: «إنه ليس يقصد في هذا الكتاب، نصرة مذهب مخصوص، إنما قاله لئلا نظن به أنه يقصد مذهب الأشعرية»[3].

الثالث: دراسته للفلسفة بنيَّة سيئة، وقد درسها بنفسه ولم يتتلمذ لأستاذ[4] فكان ذلك داعية لبغضه العميق لها، ولو أنه تلقاها على يد أستاذ

(1) الغزالي: تهافت الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، ص28.

(2) المصدر السابق: ص28.

(3) ابن رشد: تهافت التهافت، ص117.

(4) الغزالي: المنقذ من الضلال، ص18 «فشمّرت عن ساعد الجد، في تحصيل ذلك العلم من الكتب، بمجرد المطالعة من غير استعانة باستاذ»

كما تلقى الفقه والتصوف لربما خفَّت حدة قلمه عليها وعلى رجالاتها الذين وصفهم بزمر الشيطان[1]، وهو وصف «خبيث» لا يليق بمثله كما يقول ابن رشد.

ولعل ميله لاستخدام الأدلة الشرعية والنقلية يؤكد نزوعه الديني حيث أكثر ـ عند المحاجحة مع الخصوم ـ بالاستشهاد بآيات من القرآن والأحاديث النبوية، وبأن الفلاسفة مخالفون لكافة المسلمين[2].

حدوث العالم عند الغزالي

قِدَم العالم أو حدوثه مشكلة احتلت مركز الصدارة في المنازعات الفلسفية التي دارت رحاها بين الفلاسفة والمتكلمين. وهي أولى المسائل العشرين التي تفرَّد بها الغزالي بالرد عليها في «تهافت الفلاسفة»[3] وربما يأتي مركز الصدارة هذا من النتائج الخطيرة المترتبة عليها. إذ ينص الاعتقاد الديني بحدوث العالم وقِدم الله وحده دون شريك. وعليه كفَّر الغزالي المتكلمين ممن جاءوا بعده كل القائلين بعكس ذلك.

وأبرز القائلين بعكس ذلك أي بالقِدَم هما «الفارابي» و«ابن سينا» وقد انتدبهما الغزالي للرد عليهما في كتابه الشهير «تهافت الفلاسفة» وسنعرض لأهم أفكارهما في قِدم العالم من خلال أهم الأدلة التي قدَّموها وردود الغزالي عليها وهي:

الأول: دليل استحالة تجدد إرادة الله

وقولهم فيه «يستحيل صدور حادث عن قديم مطلقًا، لأنا إذا فرضنا

---

(1) زكي مبارك: الأخلاق عند الغزالي، ص63 ـ 64، والغزالي: تهافت الفلاسفة، ص75.

(2) الغزالي: تهافت الفلاسفة، لاسيما مسألة قدم العالم والنفس ص148 وص290 وص286 وص289.

(3) د. ماجد فخري: ابن رشد فيلسوف قرطبة، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1960، ص56.

القديم، ولم يصدر منه العالم مثلا، فإنما لم يصدر لأنه لم يكن للوجود مرجح، بل كان وجود العالم ممكنًا إمكانً صرفًا، فإذا حدث بعد ذلك لم يخلُ، إما أن يتجدد مرجح، أو لم يتجدد، فإن لم يتجدد مرجح، بقي العالم على الإمكان الصرف، كما كان من قبل!، والسؤال في حدوث المرجح قائم. وبالجملة فأحوال القديم إذا كانت متشابهة، فإما أن لا يوجد عنه شيء قط، وإما أن يوجد على الدوام، فإما أن يتميز حال الترك عن حال الشرع فهو محال. وتحقيقه أن يقال: لمَ لم يحدث العلم قبل حدوثه!، لا يمكن أن يحال على عجزه عن الأحداث، ولا على استحالة الحدوث، فإن ذلك يؤدي أن ينقلب القديم من العجز إلى القدرة، والعالم من الاستحالة إلى الإمكان، وكلاهما محالان، ولا يمكن أن يقال: لم يكن قبله غرض ثم تجدد غرض، ولا يمكن أن يحال على فقد آلة ثم على وجودها، بل أقرب ما يتخيل أن يقال: لم يرد وجوده قبل ذلك، فيلزم أن يقال:حصل وجوده لأنه صار مريدًا لوجوده بعد أن لم يكن مريدًا، فتكون قد حدثت الإرادة، حدوثه في ذاته محال، لأنه ليس محل الحوادث، وحدوثه لا في ذاته لا يجعله مريدًا»[1].

وقد رد الغزالي على هذا الدليل بقوله: «بم تنكرون على من يقول: إن العالم حدث بإرادة قديمة، اقتضت وجوده في الوقت الذي وجد فيه، وأن يستمر العدم إلى الغاية التي استمر إليها، وأن يبتدئ الوجود من حيث ابتدأ، وأن الوجود قبله لم يكن مرادًا فلم يحدث لذلك، وأنه في وقته الذي حدث فيه مراد بالإرادة القديمة، فحدث ذلك، فما المانع من هذا الاعتقاد وما المحيل له؟»[2].

---

(1) الغزالي: تهافت الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، ص90ـ 91.
(2) المصدر نفسه: ص96.

الثاني: استحالة اختيار وقت لإحداث العالم

وقولهم فيه «بأن العالم متأخر عن الله، والله متقدّم عليه، ليس يخلو إما أن يريد به أنه متقدم بالذات لا بالزمان كتقدم الواحد على الاثنين... مع أنه يجوز أن يكون معه في الوجود الزماني، وكتقدم العلة على المعلول مثل تقدم حركة الشخص، عل حركة الظل التابع له.. فإذا أريد بتقديم البارئ على العالم هذا، لزم أن يكونا حادثين أو قديمين، واستحال أن يكون أحدهما قديمًا والآخر حادثًا، وأن أريد به أن البارئ متقدم على العالم والزمان لا بالذات بل بالزمان، فإذن قبل وجود العالم والزمان كان العالم فيه معدومًا، إذ كان العدم سابقًا بمدة مديدة لها طرف من جهة الآخر، ولا طرف لها من جهة الأول. فإذن قبل الزمان زمان لا نهاية له وهو متناقض، ولأجله يستحيل القول بحدوث الزمان، وإذا وجب قدم الزمان، وهو عبارة عن قدر الحركة، وجب قدم الحركة، ووجب قدم المتحرك الذي يدوم الزمان بدوام حركته»[1].

ويعترض الغزالي على هذا الدليل فيقول: «الزمان حادث ومخلوق، وليس قبله زمان أصلًا، ومعنى قولنا إن الله متقدم على العالم والزمان، أن سبحانه كان ولا عالم، ثم كان ومعه عالم، ومفهوم قولنا: كان ولا عالم، وجود ذات البارئ وعدم ذات العالم فقط؛ ومفهوم قولنا: كان ومعه عالم، وجود الذاتين فقط، فنعني بالتقدم انفراده بالوجود فقط، والعالم كشخص واحد، ولو قلنا: كان الله ولا عيسى مثلًا، ثم كان وعيسى معه، لم يتضمَّن اللفظ إلا وجود ذات، وعدم ذات، ثم وجود ذاتين؛ وليس من ضرورة ذلك تقدير شيء ثالث، وإن كان الوهم لا يسكن عن تقدير شيء ثالث وهو الزمان، فلا التفات إلى أغاليط الأوهام»[2].

---

(1) المصدر السابق: ص110.

(2) المصدر السابق: ص118.

الثالث: استحالة تقدم الله على العالم بالزمان

قال الفلاسفة: «وجود العالم ممكن قبل وجوده، إذا يستحيل أن يكون ممتنعًا ثم يصير ممكنًا، وهذا الإمكان لا أول له، أي لم يزل ثابتًا، ولم يزل العالم ممكنًا وجوده، إذ لا حال من الأحوال يمكن أن يوصف العالم فيه بأنه ممتنع الوجود، فإذا كان الإمكان لم يزل، فالممكن على وفق الإمكان أيضًا لم يزل؛ فإن معنى قولنا إنه ممكن وجوده، أنه ليس محالًا وجوده، فإذا كان ممكنا وجوده أبدًا، لم يكن محالًا وجوده أبدًا، وإلا فإن كان محالًا وجوده أبدًا، بطل قولنا إنه ممكن وجوده أبدًا، وإن بطل قولنا إنه ممكن وجوده أبدًا، بطل قولنا إن الإمكان لم يزل، وإن بطل قولنا إن الإمكان لم يزل، صح قولنا إن الإمكان له أول، فإذا صح أن له أول، كان قبل ذلك غير ممكن؛ فيؤدي إلى إثبات حال لم يكن العالم ممكنًا، ولا كان الله عليه قادرًا»[1].

ويعترض الغزالي على هذا الدليل بقوله: «العالم لم يزل ممكن الحدوث، فلا جرم ما من وقت إلا ويتصور إحداثه فيه، وإذا قدر موجودًا أبدًا لم يكن حادثًا، فلم يكن الواقع على وفق الإمكان بل على خلافه، وهذا كقولهم في المكان، وهو أن تقدير العالم أكبر مما هو، أو خلق جسم فوق العالم، ممكن وكذا آخر فوق ذلك الآخر وهكذا إلى غير نهاية، فلا نهاية لإمكان الزيادة، ومع ذلك فوجود مَلأَءٍ مطلق لا نهاية له، غير ممكن، فكذلك وجود لا ينتهي طرفه غير ممكن، بل كما يقال: الممكن جسم متناهي السطح، ولكن لا تتعيَّن مقاديره في الكبر والصغر، فكذلك الممكن الحدوث، ومبادئ الوجود لا تتعين في التقدم والتأخر، وأصل كونه حادثًا متعين، فإنه الممكن لا غير»[2].

---

(1) المصدر السابق: ص118.

(2) المصدر السابق: ص118.

الرابع: دليل قِدم الإمكان والحدوث

وفيه يقول الفلاسفة: «كل حادث فالمادة التي فيه تسبقه، إذا لا يستغني الحادث عن مادة فلا تكون المادة حادثة، وإنما الحادث الصور والأعراض والكيفيات الطارئة على المواد. وبيانه أن كل حادث فهو قبل حدوثه لا يخلو: إما أن يكون ممكن الوجود، أو ممتنع الوجود، أو واجب الوجود، ومحال أن يكون ممتنعًا، لأن الممتنع في ذاته لا يوجد قط، أو ممتنع الوجود، أو واجب الوجود، فإن الواجب لذاته لا يعدم قط، فدل على أنه ممكن الوجود لذاته، فإذن إمكان الوجود حاصل له قبل وجوده، وإمكان الوجود وصف إضافي، لا قوام له بنفسه، فلا بد له من محل يضاف إليه، ولا محل إلا المادة، فيضاف إليها، كما يقال هذه المادة قابلة للحرارة والبرودة، أو السواد والبياض، أو الحركة والسكون، أي ممكن لها حدوث هذه الكيفيات وجريان هذه التغيرات، فيكون الإمكان وصفًا للمادة والمادة لا تكون لها مادة، فلا يمكن أن تحدث، إذ لو حدثت لكان إمكان وجودها سابقًا على وجودها، وكان الإمكان قائمًا بنفسه، غير مضاف إلى شيء، مع أنه وصف إضافي لا يعقل قائمًا بنفسه، ولا يمكن أن يقال: إن معنى الإمكان يرجع إلى كونه مقدورًا، وكون القديم قادرًا عليه، لأنا لا نعرف كون الشيء مقدورًا إلا بكونه ممكنًا، فنقول هو مقدور، لأنه ممكن، وليس بمقدور لأنه ليس بممكن... ويستحيل أن يرجع ذلك إلى علم القادر بكونه ممكنًا، فإن العلم يستدعي معلومًا، فالإمكان المعلوم غير العلم لا محالة، ثم هو وصف إضافي، فلا بد من ذات يضاف إليها، وليس إلى مادة، فكل حادث فقد سبقته مادة، فلم تكن المادة الأولى حادثه بحال»[1].

---

(1) المصدر السابق: ص119 ـ 120.

ونلاحظ هنا أن الغزالي يدعم اعتراضه على هذا الدليل بثلاث نقاط...
«الإمكان الذي ذكرتموه يرجع إلى قضاء العقل، فكل ما قدر العقل وجوده فلم يمتنع عليه تقديره، سميناه ممكنًا وإن امتنع سميناه مستحيلًا، وإن لم يقدر على تقدير عدمه، سميناه واجبًا، فهذه قضايا عقلية لا تحتاج إلى موجود حتى تجعل وصفًا له بدليل ثلاثة أمور:

أحدها: أن الإمكان لو استدعى شيئًا موجودًا يضاف إليه ويقال: إن إمكانه، لاستدعى الامتناع شيئًا موجودًا يقال إن امتناعه، وليس للممتنع في ذاته وجود، ولا مادة يطرأ عليها المحال حتى يضاف الامتناع إلى مادة.

والثاني:أن السواد والبياض يقضي العقل فيهما قبل وجودهما بكونهما ممكنين فإن كان هذا الإمكان مضافًا إلى الجسم الذي يطرآن عليه حتى يقال: معناه أن هذا الجسم يمكن أن يسوَّد وأن يبيَّض، فإذن ليس البياض في نفسه ممكنًا ولا له نعت الإمكان، وإنما الممكن الجسم والإمكان مضاف إليه، فنقول: ما حكم نفس السواد في ذاته، أهو ممكن، أو واجب، أو ممتنع؟ ولا بد من القول بأنه ممكن. فدل أن العقل في القضية بالإمكان، لا يفتقر إلى وضع ذات موجودة يضيف إليها الإمكان.

والثالث: أن نفوس الأدميين عندهم جواهر قائمة بأنفسها، ليست بجسم ولا مادة، ولا منطبعة في مادة، وهي حادثة على ما اختاره ابن سينا والمحققون منهم، ولها إمكان قبل حدوثها، وليست لها ذات ولا مادة، فأمكنها وصف إضافي، ولا يرجع إلى قدرة القادر، وإلى الفاعل، فإلى ماذا يرجع؟! فينقلب هذا الإشكال»[1].

إن جل ما أراد أن يقوله الغزالي أن الله خلق العالم من لا شيء وليس منذ الأزل بل في زمن مخصوص له بداية بمقتضى إرادة الله التي اقتضت

---

(1) المصدر السابق: ص120.

أن يوجد في الوقت الذي وجد فيه. كما أنه يرفض رفضًا قاطعًا فكرة المحرك الأول الذي يقول به الفلاسفة استنادًا إلى أن الطبيعة لا تعمل بنفسها عملًا، بل هي مسخّرة ومستعملة من جهة فاطرها، وإذا قيل إنها تعقل شيئًا، فذلك على سبيل المجاز: لأن «الفاعل» في نظر الغزالي لا يسمى فاعلًا بمجرد كونه سببًا، بل لوقوع الفعل منه على وجه الإرادة والاختيار[1].

أما في ما يتعلق بنظرية الفيض[2] فقد أنكرها الغزالي وقال إن افتراض الفلاسفة أن لا يصدر عن الواحد إلا واحد هو افتراض خاطئ لأننا إن قبلنا به فمعنى ذلك أن لا يصدر عن كل واحد إلا واحد، فيكون كل ما في العالم حينئذ آحادًا متسلسلة متشابهة[3].

يشير الغزالي إلى أن حدوث العالم هو من الأمور البديهية لذوي الألباب حيث يقول في كتابه «قواعد العقائد» : «من بدائه العقول أن الحادث لا يستغني في حدوثه عن سبب جلي، فإن كل حادث مختص بوقت يجوز في العقل تقدير تقديمه وتأخيره، فإختصاصه بوقته دونما قبله وما بعده يفتقر بالضرورة إلى المخصص. وأما قولنا: العالم حادث، فبرهانه أن أجسام العالم لا تخلو عن الحركة والسكون، وهما حادثان، وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث»[4].

---

(1) الغزالي: مشكاة الأنوار، ص29. وأيضًا: كتابه تهافت الفلاسفة ص135 ـ 149.

(2) راجع بشأن تفاصيل تلك النظرية: الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة، ص46، 49، 52، 53. وأيضًا: ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، تحقيق سليمان دنيا، قسم الإلهيات، دار المعارف، الطبعة الثانية، 1958، ص 144 ـ 152.

(3) الغزالي: تهافت الفلاسفة، 151 ـ 163.

(4) الغزالي: قواعد العقائد ضمن كتاب إحياء علوم الدين، الطبعة الثانية، دار إقرأ للنشر والتوزيع، لبنان 1985، ص66.

ويدعم برهانه هذا بأمور ثلاثة[1]:

أولها: إن الأجسام لا تخلو عن الحركة والسكون، وهذه مدركة بالبديهة والاضطرار، فلا يحتاج فيها إلى تأمل وافتكار، فإن من عقل جسمًا لا ساكنًا ولا متحركًا، كان لمتن الجهل راكبًا وعن نهج العقل ناكبًا.

والثاني: إنهما حادثان ـ أي الحركة والسكون ـ ويدل على ذلك تعاقبهما ووجود البعض منهما بعد البعض، وذلك مشاهد في جميع الأجسام ما شوهد منها وما لم يشاهد. فما من ساكن إلا والعقل قاضٍ بجواز حركته، وما من متحرك إلا والعقل قاض بجواز سكونه، فالطارئ منهما حادث لجريانه والسابق حادث لعدمه، لأنه لو ثبت قدمه[2] لاستحال عدمه.

والثالث: ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث. وبرهانه أنه لو لم يكن كذلك لكان قبل كل حادث حوادث لا أول لها.. وإذا ثبت حدوثه كان افتقاره إلى المحدث من المدركات بالضرورة.

واضح مما تقدم تعصُّب الغزالي لحدوث العالم بحكم منهجه العقائدي، فالمسألة كلها ترتبط ارتباطًا وثيقًا بالإيمان من جهة والكفر من جهة أخرى.

---

(1) المصدر نفسه: ص66 ـ 68.

(2) إن القديم الحقيقي عند الغزالي هو الله الذي لا بداية لوجوده ولا نهاية لبقائه، وهو الواحد والفرد الصمد. أما أنواع القدم الأخرى فهي ليست بحقيقية وعلى الوجه التالي...

ـ قِدم بالزمان.. مثل الأفلاك أقدم من الأرض وما عليها، لأن الزمان عدد حركات الفلك بعد الحصر، والدهر حركات الفلك قبل العدد والحساب.

ـ قِدم بالمرتبة.. مثل جوهر العقل الكلي، الذي هو أول الموجودات «المحدثات».

ـ قَدم بالشرف.. مثل قِدم الإنسان على النبات والحيوان. راجع: الغزالي: المعارف العقلية، تحقيق عبد الكريم العثمان، دار االفكر بدمشق، الطبعة الأولى، 1963، ص103 ـ 104.

ونحن إذ نؤيد تعصب الغزالي هذا ـ من الناحية العقائدية على الأقل ـ ونرى فيه تعصبًا إيجابيًّا، فإننا نرجئ بيان دوافعنا لذلك عندما ننتهي من معالجة ابن رشد للقضية ذاتها حيث سيكون لنا تعليق ختامي.

***

المبحث الثالث

موقف ابن رشد من قِدم العالم

اتخذ الفيلسوف ابن رشد من العقل أساسًا في كل موضوعاته الفلسفية فأخلص له إلى أبعد الحدود: فالعقل هو الحق الذي يسعى جاهدًا في الوصول إليه والأخذ بمقرراته دون اعتبار لأي شيء آخر. ونحن لا نتفق مع أولئك المفكرين[1] الذين ذهبوا إلى القول إن الحق عند ابن رشد هو أرسطو، وأرسطو هو الحق[2]. لأن مثل هذا القول يسلب الفيلسوف شخصيته الفلسفية المستقلة. وهذا يدعونا ليس إلى الفصل بل إلى التمييز بين جانبين مهمين له في الحياة الفكرية. الجانب الأول شروحاته وتعليقاته على مؤلفات أرسطو؛ وثانيهما اتجاهه الفلسفي الخاص في مؤلفاته الحجاجية الثلاثة[3] التي لم يتقيد فيها بفكر أرسطو.

ولما كان أبو الوليد قد نصَّب نفسه حكمًا بين الفلاسفة ممثلين بابن

(1) مثل دي بور وآرنست رينان وماجد فخري وغيرهم.

(2) هناك دعوات كثيرة لقراءة ابن رشد في نصوصه الأرسطية دون الالتفات إلى مؤلفاته الشخصية على اعتبار أنه يؤيد أرسطو كل التأييد، وأن جانبه الديني ليس سوى تغطية للجانب الأرسطي لديه، أي أنه يجعل الدين لصالح فلسفة أرسطو.

(3) ونقصد بها «فصل المقال» و «الكشف عن مناهج الأدلة» و «تهافت التهافت» وهي المؤلفات التي تضمنت محاولة ابن رشد الفلسفية التوفيقية بين الحكمة والشريعة، علمًا بأن له مؤلفات أخرى دون الشروحات تختص بالطب والفقه وغيرها.

سينا من جهة وبين المتكلمين ممثلين بأبي حامد الغزالي من جهة أخرى، فإنه لا بد لنا من التعامل مع كلا الجانبين عند ابن رشد وألا نقتصر على جانب واحد. فابن رشد هو هو سواء قرأناه في جانبه الفلسفي أو في جانبه الديني الكلامي.

إن عقلانية فيلسوف قرطبة تتمثَّل في الخطوط المهمة التي عالج بها المشكلة القائمة بين الفلسفة والدين والتي انضوت تحت مسائل مهمة كانت في صلب تكفير الغزالي للفلاسفة ونقصد بها مسألة قِدَم العالم. ولتسليط الضوء على حقيقة موقف ابن رشد من القِدَم أو الحدوث فإننا سنتطرَّق إلى نقطتين هامتين قبل الولوج إلى رأيه بالقِدم.

الأولى: هي محاولته التقريبية بين العقل والدين.

والثانية: نقده لابن سينا والغزالي.

ومن ثم سنستشف من خلال هاتين النقطتين طبيعة وحقيقة موقفه من القِدَم.

ابن رشد بين الفلسفة والدين

لم يكن ابن رشد أول من حاول أن يؤلِّف بين النصوص الدينية والمعطيات العقلية، فقد سبقه الكثير من فلاسفة الإسلام ممن ساروا على الدرب ذاته. ولكنه تميَّز عنهم بأنه تمسَّك بالعقل وسار على خطاه ورأى أن الشريعة والحكمة ما هما إلا وجهان لحقيقة واحدة. وقد أفرد أبو الوليد لهذه المهمة الصعبة كتابين هما: «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال» و «الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة»، فضلًا عن أقوال متناثرة له في كتابه الشهير «تهافت التهافت».

وأولى الخطوات التي حاول أبو الوليد أن يُحدِّدها بين الطرفين هي إثبات أحقيَّة العقل وشرعيته كأداة منهجية للوصول إلى الحقيقة، وأن القرآن قد أوجب على المسلمين من ذوي النظر والحكمة التبصُّر بآيات الله في الأرض واعتبارها، والبحث في كنه الموجودات وأسرارها. وذلك دون شك «فلسفة»؛ فهي «ليست شيئًا أكثر من النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع لمعرفة صنعتها، وأنه كلما كانت المعرفة بصنعتها أتم كانت المعرفة بالصانع أتم، وكان الشرع قد ندب إلى اعتبار الموجودات وحثَّ على ذلك»[1].

«فبيَّن أن ما يدل عليه هذا الاسم ـ أي الفلسفة ـ إما واجب بالشرع وإما مندوب إليه، فأما الشرع دعا إلى اعتبار الموجودات بالعقل وتطلب معرفتها به فذلك بيِّن في غير ما آية من كتاب الله تبارك وتعالى مثل قوله (فاعتبروا يا أولي الأبصار)[2] وهذا نص على وجوب استعمال القياس العقلي أو العقلي والشرعي معًا. مثل قوله تعالى (أولم ينظروا في ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شيء)[3] وهذا نص بالحث على النظر في جميع الموجودات»[4] فهذا هو مدلول الفلسفة عند ابن رشد.

وبعد أن يثبت ابن رشد أن الفلسفة واجبة بالشرع فإنه يحاول أن يثبت كذلك الآلة التي تعتمد عليها وهو العقل «وإذا تقرر أن الشرع قد أوجب النظر بالعقل في الموجودات واعتبارها، وكان الاعتبار ليس شيئًا أكثر من استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه وهذا هو القياس، فواجب أن نجعل نظرنا في الموجودات بالقياس العقلي. وبيّن أن هذا

(1) ابن رشد: فصل المقال، المكتبة المحمودية، 1935، ص9.
(2) آية «2» من سورة الحشر.
(3) آية 184 من سورة الأعراف.
(4) ابن رشد: فصل المقال، ص9 ـ 10.

النحو من النظر الذي دعا إليه الشرع وحث عليه هو أتم أنواع النظر بأنواع القياس ـ وهو المسمى برهانًا ـ وإذا كان الشرع قد حث على معرفة الله تعالى وموجوداته بالبرهان كان من الأفضل لمن أراد أن يعلم الله تبارك وتعالى وسائل الموجودات بالبرهان، أن يتقدم أولًا فيعلم أنواع البراهين وشروطها»[1].

وإذ قيل إن هذا النوع من النظر في القياس العقلي بدعة إذ لم يكن موجودًا في الصدر الأول للإسلام، قلنا إن النظر في القياس الفقهي وأنواعه هو شيء استنبط بعد الصدر الأول وليس يرى أنه بدعة. وهنا ـ يؤكد ابن رشد ـ أن علينا أن نستعين على ما نحن بسبيله بما قاله من تقدمنا في ذلك، وسواء كان ذلك الغير مشاركًا لنا أو غير مشارك في الملة ـ يقصد أرسطو ـ ... وأعني بغير المشارك من نظر في هذه الأشياء من القدماء قبل ملة الإسلام، وإذا كان الأمر هكذا، وكان كل ما يحتاج إليه من النظر في أمر المقاييس العقلية قد فحص عنه القدماء أتم الفحص، فقد ينبغي أن نضرب بأيدينا إلى كتبهم فننظر في ما قالوه من ذلك، فإن كان كله صوابًا قبلناه منهم، وإن كان ما ليس بصواب نبهنا عليه[2].

واضح من النص أعلاه أن ابن رشد لا يدافع عن أرسطو فحسب بل يوجِّه الثناء إليه ويرد الكفر عنه ويبين في الوقت نفسه تقصير الغزالي في هذا. إذا إن الشرع ـ كما يقول ابن رشد ـ قد أوجب النظر في كتب القدماء «إذا كان مغزاهم في كتبهم ومقصدهم، وهو المقصد الذي حثنا الشرع عليه، وإن من نهى عن النظر فيها، من كان أهلًا للنظر فيها ـ وهو الذي جمع أمرين أحدهما ذكاء الفطرة، والثاني العدالة الشرعية والفضيلة

(1) المصدر نفسه: ص10.
(2) المصدر السابق: ص11 ـ 12.

العلمية والخلقية؛ فقد صد الناس عن الباب الذي دعا الشرع منه الناس إلى معرفة الله، وهو باب النظر المؤدي إلى معرفته حق المعرفة، وأن ذلك غاية الجهل والبعد عن الله تعالى»[1].

وإذا كان دعم الشرع للعقل والفلسفة وأرسطو هو الخطوة الرئيسية في التوفيق بين الجانبين فإن الخطوة اللاحقة لا بد أن تكون وحدة الهدف بينهما «فالحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له»[2]. ولكن نسأل، هنا، ما هي الآلية التي يتبعها ابن رشد لتفادي التناقض الموجود بين الطرفين؟.

إن الآلية التي انتهجها أبو الوليد والتي أفضت إلى اصطباغ مذهبه الفلسفي كله بصبغة العقلانية هو ارتكازه على العقل وشروطه في حل كل ما يمكن أن يعترضه من معضلات، وأهمها أن ظاهر الشرع في بعض نصوصه يتقاطع مع العقل وبراهينه. وهنا قال ابن رشد بالتأويل[3] حيث ميَّز بين التأويل الحرفي والتأويل الفلسفي للنصوص المقدسة، وإن العقل وحده هو الذي يقرِّر ما يجب تأويله من النصوص وما لا يجب، فهو يقول: «ونحن نقطع قطعًا أن كل ما أدَّى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع أن ذلك يقبل التأويل على قانون التأويل العربي وهذه القضية لا يشك فيها مسلم، ولا يرتاب بها مؤمن، وما أعظم ازدياد اليقين بها عند من زاول هذا المعنى، وجربه، وقصد هذا المقصد من الجمع بين المعقول والمنقول»[4].

---

(1) المصدر السابق: ص13 ـ 14.

(2) المصدر السابق: ص15.

(3) التأويل لدى ابن رشد هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية، من غير أن يخل في ذلك بعادة لسان العرب في التجوز من تسمية الشيء بشبيهه، أو سببه، أو لاحقه، أو مقارنه. راجع: فصل المقال، ص16 وأيضًا «الكشف عن مناهج الأدلة»، ص156.

(4) ابن رشد: فصل المقال، ص16.

ونظرًا لما للناس من استعدادات وعقول مختلفة وما لنصوص الشرع من ظاهر وباطن فقد رأى ابن رشد ضرورة وضع قواعد عامة للتأويل ومتى يكون؟ ولمن يكون؟ وقال بهذا الصدد «أجمع المسلمون على أنه يجب أن تحمُّل ألفاظ الشرع كلها على ظاهرها، ولا أن تخرج كلها من ظاهرها بالتأويل، واختلفوا في المسؤول منها من غير المسؤول، فالأشعريون مثلًا يتأوَّلون آية الاستواء، وحديث النزول، والحنابلة تحمله على ظاهره، والسبب في ورود الشرع فيه الظاهر والباطن هو اختلاف فطر الناس، وتباين اقتراحاتهم في التصديق والسبب في ورود الظواهر المتعارضة هو تنبيه الراسخين في العلم على التأويل الجامع بينهما»[1].

ومن أجل ذلك يقسِّم فيلسوف قرطبة الناس إلى ثلاث طوائف: الخطابيون، وهم الكثرة الغالبة السهلة الإقناع التي تصدق بالأدلة الخطابية: وأهل الجدل ـ ومنهم المتكلمون ـ الذين ارتفعوا حقًا عن العامة.ولكنهم لم يصلوا لمرتبة أهل البرهان الحقيقي؛ والبرهانيون بطبائعهم المؤاتية وبالحكمة التي راضوا عقولهم عليها واخذوا أنفسهم بها[2]. ولا يتوانى ابن رشد في توجيه النقد اللاذع للمتكلمين الذين

---

(1) ابن رشد: المصدر نفسه، ص16.

(2) محمد يوسف موسى: ابن رشد الفيلسوف، ص41. وقد سبق الغزالي فيلسوف قرطبة في تقسيم الناس إلى ثلاثة أصناف: عوام، وهم أهل السلامة البله، وخواص وهم أهل الذكاء والبصيرة، وأهل الجدل الذين يتبعون ما تشابه من الكتاب ابتغاء الفتنة. وأما الخواص ـ يقول الغزالي ـ فإني أعالجهم بأن أعلمهم الميزان القسط، وكيفية الوزن به، فيرتفع الخلاف على قرب، وهؤلاء قوم اجتمعتْ فيهم ثلاث خصال: إحداها القريحة النافذة، والفطنة القوية، وهذه عطية فطرية وغريزة لا يمكن كسبها. والثانية خلو باطنهم عن تقليد، وتعصب لمذهب موروث مسموع، فإن المقلد لا يصغي، والبليد وإن أصغى لا يفهم. والثالثة، أن يعتقد في أني من أهل البصيرة بالميزان، ومن لم يؤمن بأنك تعرف الحساب، لا يمكنه أن يتعلم منك. لمزيد من التفاصيل عن تصنيفه هذا. راجع كتابه «القسطاس المستقيم»، ص86 ـ 100.

يعتمدون الجدل دون البرهان لإثبات ما يريدون من اعتقادات بقوله: «إنه لما كان هذا العلم يقصد به نصرة آراء قد اعتقدوا فيها أنها صحاح، عرض لهم أن ينصروها بأي نوع من الأقاويل اتفق، سوفسطائية كانت، جاحدة المبادئ الأولى، أو جدلية، أو خطابية، أو شعرية، وصارتْ هذه الأقاويل عند من نشأ على سماعها من الأمور المعروفة بنفسها»[1].

ومما هو جدير بالإشارة هنا أن ابن رشد ـ وفقًا لتقسيمه الناس إلى ثلاث طبقات ـ يتناول القضايا الميتافيزيقية على نحو يتَّسم بالذكاء والفطنة، إذ يبسطها بطريقتين متباينتين. فهو في «الكشف» يعرض لتلك القضايا بكيفية تناسب عقلية من الناس وجمهورهم وذلك بطريقة خطابية محضة بعيدة عن الجدل وعن البرهان، بينما هو يعرض لنفس القضايا في كتابه «تهافت التهافت» وفي غيره من الكتب الفلسفية المحضة بطريقة برهانية فلسفية موجهة لخاصة الخاصة من الناس[2].

وهكذا نلاحظ أن ابن رشد في كتابه «فصل المقال» قد حدَّد العلاقة بين الحكمة والشريعة، وبين حاجة كل منهما للآخر. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى برَّأ ساحة أرسطو وأثنى عليه عندما قال: إن الفلاسفة وإن كانوا قد أخطؤوا أحيانًا في التأويل، إلا أنهم كانوا مخلصين في محاولتهم. ولذلك لا يجوز تكفيرهم بوجه من الوجوه. وإذن فللمخطئ من أرباب البرهان أجر واحد، ولو أصاب له أجران. أما من ليس من أهل البرهان فخطؤه في الفروع بدعة وفي الأصول كفر. وأما الجمهور فلا بد من زجره عن تداول المعاني المؤوَّلة[3].

---

(1) ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة، تحقيق موريس بويج، الجزء الأول، ص43 ـ 44.

(2) د. عبد المجيد الصغير: مقال له في «أعمال ندوة ابن رشد ومدرسته في المغرب الإسلامي»، الطبيعة الأولى، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت ـ لبنان، 1981، ص317.

(3) ابن رشد: فصل المقال، ص22 ـ 23.

لعل موقف ابن رشد من أرسطو وفلسفته يتجلَّى بشكل واضح من خلال ردوده النقدية لابن سينا والغزالي أكثر مما تجلَّى في معالجته لمسألة قِدمِ العالم. فهو لم ينقد المشَّائين إلا وأرسطو نصب عينه، إذ أراد أن يخلِّص فلسفته من كل التشوهات التي ألحقها بها المترجمون والشرَّاح لا سيما الفارابي وابن سينا فإنهما قد أضافا إلى فلسفته عناصر من المذهب الأفلوطيني. وإذا كان ابن رشد قد اطَّلع على فلسفات ممن سبقوه من فلاسفة الإسلام واستفاد منها، فإنه الوحيد الذي كشف عمَّا جاء فيها من أخطاء بحق الفلسفة الأرسطية لما له من قدرة على النفاذ فيها[1].

وابن رشد لم يهاجم الغزالي إلا ليدفع عن أرسطو تهمة الكفر أولًا وليثبت خطأه في فهم أرسطو ثانيًا، فما كان أمام ابن رشد إلا أن يرد على الغزالي بعض ما رمى به الفلاسفة من زندقة وكفر لأنه اعتمد على آراء ابن سينا ولم يعتمد على آراء أرسطو الحقيقية، مما كان لزامًا عليه أن يتوجَّه بنقده ذاك إلى ابن سينا ومن سبقه لا إلى أرسطو «أن الأقاويل البرهانية في كتب القدماء الذين كتبوا في هذه الأشياء، وبخاصة في كتب الحكيم

---

(1) يتفق كثيرون على أن ابن رشد هو خير من فهم أرسطو وأحسن من شرحه وفسره، بل يعد الشارح الأكبر الذي عول عليه لفهم أرسطو خلال القرون الوسطى كلها، ورغم عدم معرفة ابن رشد باليونانية، إلا انه استطاع أن يكون من أكثر الشراح وأدقهم فهمًا لفلسفة المعلم الأول. فقد جمع كل التراجم واطلع على الفلسفة العربية وكل ما وصلت إليه يده من الشروح السابقة وفحص تلك المصادر والمراجع بقوة نقد نادرة وبصبر لا صبر بعده... وانتهى إلى تفهم جموع الفلسفة المشائية تفهمًا يكاد يكون كاملًا. راجع: نجيب مخول، ابن رشد، الطبعة الأولى، بيروت لبنان 1962، ص255. وبالصدد ذاته قال اسحق فوسيوس عن ابن رشد «من حسن حظك أنك تنفذ في نفس أرسطو مع جهلك اليونانية، وماذا كنت تفعل لو كنت تعرف اليونانية؟» انظر: أرنست رينان، ابن رشد والرشدية، ص67.

الأول، لا ما أثبته في ذلك ابن سينا وغيره ممن ينسب إلى الإسلام... فإن ما أثبتوا من هذا العلم هو من جنس الأقاويل الظنية لأنها من مقدمات عامة لا خاصة، أي خارجة عن طبيعة المفحوص عنه»[1].

إن الغزالي ينطلق من وجهة نظر دينية دوغمائية متعصِّبة، والأمر سيان لديه إن تعلَّق الأمر بأرسطو أو ابن سينا أو الفارابي أو غيرهم من الفلاسفة، فهو لم يخاتل في إعلان أهدافه الحقيقية في النيل من الفلاسفة، إذ يرمي إلى:

1 ـ إبطال كل أفكارهم في الأمور الإلهية، والتشويش عليها، والطعن فيها.

2 ـ بيان ضعف عقيدتهم من جهة، وضعف آلتهم المستخدمة «العقل» من جهة أخرى.

3 ـ نزع ثقة الناس بالفلسفة وأصحابها إذ وصفهم بالشياطين الزائغين عن سبيل الهدى والرشاد[2].

إزاء تلك الدعاوى والتهم الموجهة للفلاسفة ارتأى ابن رشد وبطريقة عقلانية متأنية أن يرد على الغزالي هجومه ويفنِّد أقواله ويدحض حججه، فخصَّص لتلك المهمة كتبًا ثلاثة أشرنا إليها آنفًا، ومن أهمها «تهافت التهافت» الذي ابتدأه بقوله: «إن الغرض من هذا القول أن نبين الأقاويل المثبتة في كتاب التهافت في التصديق والاقناع، وقصور أكثرها عن مرتبة اليقين والبرهان»[3].

وأردف مؤكدًا «إننا لا ينبغي أن نشوش دعاوى الفلسفة كما فعل

(1) ابن رشد: تهافت التهافت، ص136.
(2) الغزالي: تهافت الفلاسفة، ص75.
(3) المصدر نفسه، ص55.

الغزالي فإن العالم بما هو عالم إنما قصده طلب الحق لا إيقاع الشكوك وتحيير العقول»[1] وأول خطأ وقع فيه الغزالي وناقض فيه نفسه أنه جاهر بالفلسفة لغير أهلها وذلك عندما صرَّح بها في غير كتب البرهان وقام بتقديمها على نحو جدلي خطابي فأخطأ بحق الناس وبحق الحكمة على حد سواء. يقول ابن رشد: «وأما إذا ثبت في غير كتب البرهان واستعمل فيها الطرق الشعرية والخطابية، أو الجدلية، كما يصنعه أبو حامد فخطأ على الشرع وعلى الحكمة وإن كان الرجل إنما قصد خيرًا. وذلك أنه رام أن يكثر أهل العلم بذلك، ولكنه كثر بذلك الفساد دون كثرة أهل العلم، وتطرق بذلك قوم إلى ثلب الحكمة، وقوم إلى ثلب الشريعة، وقوم إلى الجمع بينهما. ويشبه أن يكون هذا أحد مقاصده بكتبه، والدليل على أنه رام بذلك تنبيه الفطر أنه لم يلزم مذهبًا من المذاهب في كتبه، بل هو مع الأشاعرة أشعري، ومع الصوفية صوفي، ومع الفلاسفة فيلسوف»[2].

لقد أراد فيلسوف قرطبة أن يدفع عن الفلسفة والفلاسفة ما رآه عدوانًا بغير حق، لذا أراد أن يوضِّح المسائل المتنازع فيها بالحق والبرهان وأن يبيِّن في الوقت نفسه أن للسفسطة نصيبًا كبيرًا في كتاب الغزالي وهو ما لا يليق بمثله «وأكثر الأقاويل التي ضمن هذا الكتاب هي من هذا القبيل، وذلك كان أحق الأسماء بهذا الكتاب كتاب «التهافت» المطلق أو «تهافت أبي حامد» لا «تهافت الفلاسفة»»[3].

ويستمر ابن رشد في تفنيد الغزالي بالقول «وإذا وضعنا أنهم يخطئون في أشياء من العلوم الإلهية فإنما نحتج على خطئهم من القوانين التي

(1) المصدر السابق: ص56.
(2) ابن رشد: فصل المقال، ص26 ـ 27.
(3) ابن رشد: تهافت التهافت،ص249.

علمونا إياها في علومهم المنطقية، ونقطع أنهم لا يلزموننا على التوفيق على خطأ إن كان في آرائهم، فإن قصدهم إنما هو معرفة الحق، ولو لم يكن لهم إلا هذا القصد لكان ذلك كافيًا في مدحهم، مع أنه لم يقل أحد من الناس في العلوم الإلهية قولًا يعتد به. وليس يعصم أحد من الخطأ إلا من عصمه الله بأمر إلهي خارج عن طبيعة الإنسان وهم الأنبياء. فلا أدري ما حمل هذا الرجل [أي الغزالي] على مثل هذه الأقاويل»[1].

ولو أخطأ الفلاسفة. فلا ضير في ذلك إذ هو خطأ مصفوح عنه في الشرع «إنما هو الخطأ الذي يقع من العلماء إذا نظروا في الأشياء العويصة التي كلّفهم الشرع بالنظر فيها»[2].

إن الواجب يقتضي أن نشكر فضلهم في النظر وما رضوا به عقولنا. ولو لم يكن لهم إلا صناعة المنطق لكان واجبًا عليه، وعلى جميع من عرف مقدار هذه الصناعة، شكرهم عليها، فهل يُجازَى الإحسان بالنكران وأن يصرح بذمهم على الإطلاق وذم علومهم[3].

بل إن الغزالي يدين نفسه ويذمها عندما يعلّق جهارًا بأن قصده في كتاب التهافت ليس معرفة الحق وإنما إبطال أقاويل الفلاسفة وتكذيبها، وهو قصد ـ بلا شك ـ لا يليق بمثله، بل بالذين في غاية الشر. وكيف لا يكون ذلك كذلك ومعظم ما استفاده الرجل من النباهة وفاق الناس في ما وضع من الكتب إنما استفادها من كتب الفلسفة ومن تعاليمهم[4].

إن الواجب على الغزالي ـ وعلى وفق شروط البرهان ـ أن يَتَثَبَّتْ مما قاله الفلاسفة في كتبهم، لأنهم في حقيقة الأمر لا يقصدون الخطأ بل

---

(1) المصدر نفسه: ص296.

(2) ابن رشد: فصل المقال، ص22.

(3) ابن رشد: تهافت التهافت، ص296.

(4) المصدر نفسه، ص296.

يسعون إلى الحق؛ «وإذا أخطأ الفيلسوف في إصابة الحق، فليس يقال فيه إنه ملبِّس... والفلاسفة معلوم من أمرهم أنهم يطلبون الحق، فهم غير ملبِّسين أصلًا»[1].

ومن العدل كما يقول الحكيم أن يأتي رجل من الحجج لخصومه بمثل ما يأتي لنفسه. أعني أن يجهد نفسه في طلب الحجج لمذهبه، وأن يقبل لهم من الحجج النوع الذي يقبله لنفسه[2].

وعلى الرغم من ذلك يحاول فيلسوف قرطبة أن يلتمس العذر للغزالي في ما ذهب إليه من سباب الفلاسفة حيث قال: «إتيانه بمثل هذه الأقاويل السفسطائية قبيح، فإنه يظن به أنه مما لا يذهب عليه ذلك. وإنما أراد بذلك مداهنة أهل زمانه، وهو بعيد من خلق القاصدين لإظهار الحق. ولعل الرجل معذور بحسب وقته ومكانه. فإن هذا الرجل امتحن في كتبه»[3].

ولعله كان متأثِّرًا بنزعته الصوفية المتطرفة التي غلبت عليه. إذ إن من يعتنق التصوف بعد دراسة الفلسفة فضلًا عن تربيته الدينية في مرحلة الطفولة قد جعلت منه ميالًا للعقيدة أكثر من ميله للفلسفة.

قدم العالم عند ابن رشد

كفَّر الغزالي القائلين بِقِدَم العالم نظرًا لما يجره هذا القول من مخالفة صريحة لما أقرَّت به الأديان من أن العالم بكل ما فيه مخلوق لله وأن الله خالقه، وأنه لا قديم إلا الله، فكيف يجرؤ الفلاسفة على إطلاق صفة القِدَم على العالم وليشاركوا بها الله في صفاته. ومن هنا تكمن صعوبة

---

(1) المصدر نفسه: ص249.
(2) المصدر نفسه: ص319.
(3) المصدر نفسه: ص93 ـ 94.

وخطورة التطرُّق في البحث في هذه المسالة التي تعد من أعقد المسائل الفلسفية.

إن مشكلة العالم من حيث القول أو حدوثه هي من صلب مشكلة الوجود عند ابن رشد، وقد خصَّص كتابه «فصل المقال» لبحثها وحلِّها، ورأى أنه لا داعي للتكفير وأن المشكلة لا تَعْدو أن تكون خلافًا لفظيًا بين المتكلمين والفلاسفة «وأما مسألة قدم العالم أو حدوثه فإن الاختلاف فيها عندي بين المتكلمين من الأشعرية وبين الحكماء المتقدمين يكاد أن يكون راجعًا للاختلاف في التسمية وبخاصة عند بعض القدماء. ذلك أنهم اتفقوا على أن ها هنا ثلاثة أصناف من الموجودات، طرفان وواسطة بين الطرفين فاتفقوا في تسمية الطرفين واختلفوا في الواسطة»[1] أي أن كليهما قد اتفقا على ما يأتي[2]:

1 ـ الأجسام الجزئية مخلوقة من شيء هو «المادة» وخالقها أو فاعلها الله، وأنها مسبوقة بزمن، أي لها بداية في الزمان.

2 ـ الله: موجود لم يكن من شيء ولا عن شيء ولم يسبقه زمان فهو قديم.

3 ـ العالم: لم يكن من شيء ولا يتقدمه زمان ولكنه موجود عن شيء وهو الله الفاعل القديم.

وبما أن الفلاسفة والمتكلِّمين متفقون على مسألتين هما «الله والأجسام الجزئية» فإن الخلاف بينهم قد دار حول مسألة قدم العالم. فالفلاسفة يرون أن الزمان غير متنٍ أو لا يتناهى من كلا طرفيه الماضي والمستقبل[3].

---

(1) ابن رشد: فصل المقال، ص20 وأيضًا السماع الطبيعي لابن رشد ضمن جوامع رسائله الفلسفية، ص31 ـ 33.

(2) ماجد فخري: المصدر السابق، ص64.

(3) راجع تفاصيل ذلك في «فصل المقال» ص20 ـ 21 و«تهافت التهافت» ص146 ـ 158.

أما المتكلمون فيرون بضرورة أن ينتهي الزمان من طرفه في الماضي، أي أن يكون هنالك بدء للزمان حيث بدأ العالم. هذا وقد قدَّم كل منهما أدلة على ما ذهب إليه. كما قام ابن رشد على نقد جميع أدلتهم، ورأى في التأويل المسلك الوحيد لحل هذه المشكلة ففرَّق بين القِدم الذي قال به المتكلمون، والقِدم الذي قال به الفلاسفة، وفرق كل ذلك بين معنى الحدوث على رأي هؤلاء ورأي أولئك؛ ورأى أن العالم غير قديم حقيقة لأن القديم الحقيقي هو من لا علة له وهو الله عز وجل، كما أن العالم ليس بمحدث حقيقي لأنه ليس فاسدًا ولأن المحدث الحقيقي فاسد ضرورة. «فهذا الوجود الآخر الأمر فيه بين أنه قد أخذ شبهًا من الوجود الكائن الحقيقي ومن الوجود القديم. فمن غلب عليه ما فيه من شبهة القِدم على ما فيه من شبهة المحدث سماه «محدثًا» فهو في الحقيقة ليس محدثًا حقيقيًا ولا قديمًا حقيقيًّا، فإن المحدث الحقيقي فاسد ضرورة والقديم الحقيقي ليس له علة»[1].

ولا يتردَّد ابن رشد في سيره على خطى أرسطوطاليس، بل هو يقرُّ وعلى لسانه من أن المذهب الذي اختاره من بين المذاهب الأخرى هو مذهب أرسطو: «وأما المذهب الثالث فهو الذي أخذناه عن أرسطو، وهو الذي يذهب إلى أن الفاعل إنما يفعل المركب من المادة والصورة، وذلك بأن يحرِّك المادة ويغيرها حتى يخرج ما فيها من القوة على الصورة إلى الفعل. وهذا الرأي يشبه رأي الذين يذهبون إلى أن الفاعل إنما يفعل اجتماعًا وانتظامًا للأشياء المتفرِّقة، وهو مذهب إنبادوقليس إلا أن الفاعل عند أرسطو ليس هو جامع بين شيئين بالحقيقة، وإنما هو ما بالقوة إلى الفعل، فكأنه بين القوة والفعل. أعني الهيولى والصورة، من جهة إخراج

(1) ابن رشد: فصل المقال، ص21.

القوة إلى الفعل من أن يبطل الموضوع القابل للقوة، فيصير ما كان بالقوة إلى الفعل، ويفارق الاختراع بأنه ليس يأتي بالصورة من لا صورة»[1].

وذهب ابن رشد في «تلخيص ما بعد الطبيعة» و «تفسير ما بعد الطبيعة» إلى استخدام الدليل الأرسطي القائم على فكرة الحركة والمحرك الأول، ليس كدليل على وجود الله فقط، بل استخدمه دليلًا على قِدم العالم أيضًا. وقد توسع ابن رشد في شرح هذا الدليل الذي اضطر ولأسباب كثيرة عدم التصريح به في كتبه التوفيقية، فقال: «إنه قد تبين في العلم الطبيعي أن كل مُتَحرِّك فله مُحَرِّك، وإن التَحَرُّك إنما يَتَحْرَّك من جهة ما بالقوة والمُحَرِّك يُحَرِّك من جهة ما هو بالفعل، وإن المُحَرِّك إذا حَرَّكَ تارة ولم يُحْرِّك تارة أخرى فهو مُحَرِّك بوجه ما، إذ توجد فيه القوة على التحريك حين ما لا يُحْرِّك. ولذلك متى أنزلنا هذا المُحَرِّك الأقصى للعالم يُحرك تارة أخرى، لزم ضرورة أن يكون هناك مُحَرِّك أقدم منه، فلا يكون هو المُحَرِّك الأول. فإذا فرضنا أيضا هذا الثاني يُحرِّك تارة ولا يُحرِّك أخرى، لزم فيه ما لزم في الأول. فباضطرار إما أن يمر ذلك الى غير نهاية، أو نُنزل هنا مُحَرِّكًا لا يتحرَّك أصلًا ولا من شأنه أن يتحرَّك لا بالذات ولا بالعرض»[2].

وقال ابن رشد في موضع آخر: « فلا يمكن أن تكون الموجودات بأعيانها مُحَرِّكة لذواتها، أي يكون تحرك الأشياء من غير مُتَحَرِّك، فالمادة الموضوعة للنجَّار وهي الخشب لايمكن أن تُحَرِّك نفسِها إن لم يُحَرِّكُها النجار... ولا الأرض يمكن أن يكون منها نبات إن لم يُحَرِّكُها البذر. فلا بد إذن أن يكون للحركة مُحَرِّك هو فعل محض ولا يشوبه قوة أصلًا، أي

---

(1) ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة، الجزء الثالث، ص1499 وص1497 وص1454 وأيضًا رسائل ابن رشد الفلسفية «السماع الطبيعي»، ص17.

(2) ابن رشد: تلخيص ما بعد الطبيعة، تحقيق د. عثمان أمين، الطبيعة الثانية، 1958، ص124. وأيضًا «السماع الطبيعي» لابن رشد، ص87 وص52.

لا يوجد في وقت من الأوقات مُحَرِّكًا بالقوة، لأنه إن كان هناك جوهر مُحرِّك أو فاعل ليس هو فعل محض، بل تشوبه القوة، فقد لا يحدث عنه تحريك في وقت من الأوقات لأنه إنما يُحرِّك بمُحَرِّك آخر مُخرِجٌ له من القوة الى الفعل. ويمكن في ذلك المُحرِّك ألا يحضره. فما هو بالقوة يمكن ألا يكون موجودًا، أي يفسد في وقت من الأوقات. وهذا ما يدلنا على العلم الطبيعي، اذ كل ما يشوب جوهر القوة، فهو كائن فاسد. وإن كان بالقوة مُحرِّكًا في المكان، فقد يمكن ألا يكون موجودًا مُحرِّكًا. ولذلك يجب ألا تشوب هذا المُحَرِّك قوة أصلًا، لا في الجوهر ولا في المكان، ولا في غير ذلك من أصناف القوى، وهذا هو معنى كون الجوهر فعلًا، ولمَّا كان سبب القوة هو الهيولى، فينبغي إذن أن يكون المُحَرِّك الأول خلوًّا منها.»[1].

إذن أراد ابن رشد أن ينتهي إلى القول: إن هناك مُحَرِّكًا أول بالطبع، مُحَرِّكًا للكل، إليه تنتهي سائر الحركات التي مُحَرِّكُها من الخارج. والحال في العالم الكبير كالحال في العالم الصغير الذي هو الإنسان أو الحيوان. والمُحَرِّك لهذا المُتحَرِّك غير مُتَحَرِّك أصلًا بالذات. إذ لو كان مُتَحَرِّكًا لكان جسمًا، ولكان له مُحَرِّكًا، وهذا يؤدِّي الى المرور الى غير نهاية. فلذلك يلزم ضرورة أن يكون المُحَرِّك للمُتَحَرِّك من تلقاء نفسه غير جسم وغير متحرك أصلًا بالذات[2].

ومن هذا يتضح لنا أن البرهان الأرسطي القائم على دليل الحركة لهو من أقوى البراهين على وجود الله عند ابن رشد. ولأن هذا البرهان هو برهان الخواص ويقوم على أساس من العلم الطبيعي وهو يشكِّل

---

(1) المصدر نفسه: ص1568. وأيضًا كتابه «تلخيص ما بعد الطبيعة»، ص125 ما بعدها.
(2) ابن رشد: تلخيص «السماع الطبيعي»، ص116.

العلوم اليقينية التي لا يرتاب في مصداقيتها أحد. وقد ارتضى ابن رشد هذا البرهان لنفسه، كما أعطى الله دورًا أكبر مما رسمه له استاذه أرسطو فتحدَّث عن علمه وإرادته وقدَّم أدلة أخرى على وجوده[1]. ولكنه جعل من أدلته الأخرى التي قدمها في «المناهج»[2] إكمالاً لدليل الحركة إذا لم تكن صورة أخرى للتعبير عن دليله الأرسطي وبحسب القياس عنده، فهنالك تحدث لذوي الراسخين في العلم «الفلاسفة»؛ وهنا إنما يتحدَّث على مستوى أهل الجدل والخطاب.

يمكن القول إن تناول ابن رشد لمشكلة قِدم العالم قائم في أساسه على ركيزتين أولاهما نقده العنيف للحل الكلامي والفيضي[3] وثانيتهما تبنِّيه لمذهب أرسطو لأنه أقل المذاهب شكوكًا وأشدها مطابقة للوجود وأكثرها موافقة له وملاءمة وأبعدها عن التناقض كما يقول في تفسيره لما بعد الطبيعة. وبعد ذلك فإنّه يتجه اتجاهًا أرسطيًا فيقول: «إذا كان أرسطو يقول إن المواطئ يكون من المواطئ أو قريبًا من المواطئ له،

---

(1) عبده الحلو: ابن رشد، الطبعة الأولى، بيروت، 1960، ص62.

(2) يقول ابن رشد: «اعلم أن الذي قصده الشرع من معرفة العالم هو أنه مصنوع لله تبارك وتعالى ومخترع له، وأنه لم يوجد عن الاتفاق ومن نفسه... فأما الطريق التي سلكها الشرع في تعليم الجمهور أن العالم مصنوع لله تبارك وتعالى فإنه إذا تأملت الآيات التي تضمنت هذا المعنى وجدت تلك الطريق هي طريق العناية، وهي إحدى الطرق التي قلنا إنها الدالة على وجود الخالق تعالى... فأما أن هذا النوع من الدليل القطعي، وأنه بسيط فظاهر من هذا الذي كتبناه. وذلك أن مبناه على أصلين معترف بهما عند الجميع؛ أحدها أن العالم بجميع أجزائه لفعل واحد، ومسددًا نحو غاية واحدة فهو مصنوع ضرورة فينتج عن هذين الأصلين بالطبع أن العالم مصنوع وأن له صانعًا. راجع: ابن رشد الكشف عن مناهج الأدلة، ط2، المكتبة المحمودية، 1935، ص108 ـ 110.

(3) للوقوف على طبيعة ذلك النقد يمكن الرجوع إلى أغلب مؤلفات ابن رشد الفلسفية منها والتوفيقية وفي مقدمتها «تفسير ما بعد الطبيعة» بأجزائه الثلاثة، و«تهافت التهافت» وأيضًا هناك دراسة الألوسي «دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي»، وفيها قراءة مستفيضة عن نظرية الفيض ونقد ابن رشد لها. ص114 ـ 136.

أي أن المواطئ يخرج صورة المواطئ له من القوة إلى الفعل، ولا يعد فاعلًا بأن يورد على الهيولى شيئًا خارج أو شيئًا خارجًا عنها، فالحال في الجوهر كالحال في سائر الأعراض، مثال ذلك أن الحار لا يورد على الجسم المستعر حرارة من خارج، وإنما يصير الحار بالقوة حارًّا بالفعل. بيد إنه ليس معنى القول بأن المواطئ من المواطئ أنه يشبهه من جميع الوجوه، بل يعني أنه يوجد فيه بوجه ما ذلك المعنى الذي أخرجه»[1]

وقال أيضـًا في الموضوع ذاته: «ومعنى النسب والصور الموجودة في المكونات للحيوانات هو أنها تخرج النسب والصور التي في الهيولى من القوة إلى الفعل. وكل مخرج شيئًا من القوة إلى الفعل يلزم أن يوجد فيه بوجه ما ذلك المعنى الذي أخرجه، لا أنه هو هو من جميع الوجوه. فالقوى التي في البذور، وهي التي تفعل أشياء متنفسة بالفعل، وإنما هي متنفسه بالقوة، كما يقال في البيت الذي في نفس البناء أنه بيت بالقوة لا بالفعل»[2].

وإذا كان أرسطو يرى أن الفاعل لا يخرج الصورة، ومن ذلك أنه لو اخترعها لأدى هذا إلى أن يكون شيئًا من لا شيء، فليس للصورة عنده كون ولا فساد إلا بالعرض أعني من قبل كون المركب وفساده. وهذا الرأي رأي صحيح. إذ تَوَهُّم اختراع الصور أدى إلى القول بالصور وإلى القول بواهب الصور. والإفراط في هذا التوهُّم هو الذي يؤدي إلى مذهب المتكلمين من أهل الملل الثلاث القائل بإمكان حدوث شيء من لا شيء. وذلك أنه جاز الاختراع على الصورة، جاز الاختراع على الكل[3].

---

(1) ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة، ج3، ص1499.

(2) المصدر نفسه: ص1500.

(3) المصدر نفسه: ص1503.

ويرى ابن رشد أن هذا المذهب يؤدي إلى محاولات كثيرة، أهمها أن المتكلمين لما كانوا يقولون أن الفاعل يفعل بالاختراع والإبداع من شيء، ولم يعاينوا تأثير الأمور الفاعلة بعضها من بعض من حيث إن في كل منها قوة على إحداث الشيء، وإلا لم تكن فاعلة لم يكن لأي منها خاصية بمقتضاها تفعل، فإن هذا يؤدي إلى القول بفاعل واحد للموجودات كلها هو المباشر لها من غير وسط.

وفعل هذا الفاعل الواحد يتعلق في آنٍ واحد بأفعال متضادة ومتفقة ولا نهاية لها. فجحدوا أن تكون النار محرقة والماء مرويًا والخبز مشبعًا، وقالوا إن هذه الأشياء تحتاج إلى مبدع ومخترع، والجسم لا يبدع ولا يخترع في الجسم حالًا في أحواله، حتى قالوا إن تحريك الإنسان الحجر بالاعتماد على الحجر لا يخترع منه حركة لم تكن، وجحدوا لهذا وجود القوة. والخطأ في هذا كله بيِّن لمن كان له بعض ارتياض في هذا العلم، أعني العلم الإلهي[1].

إذن هذا هو معنى الخلق عند ابن رشد مبنيًا على المقاييس الأرسطية وليس على المقاييس الدينية وهو خير من يمثل أرسطو في هذا المجال.

أما في ما يتعلق بقِدم العالم أو حدوثه فإننا نلاحظ ميل ابن رشد ـ من خلال ردوده على الغزالي ـ للقول بقِدم العالم والذود عن الفلاسفة وإبعاد تهمة الكفر عنهم، بل إنه قد ذهب أبعد من ذلك في كتابه «تهافت التهافت» عندما دافع عن أدلة أرسطو في قِدم العالم[2].

ولما كانت حجة الغزالي عليهم أن ما يقولون به يصطدم وظاهر الشرع،قال ابن رشد رادًا الحجة بالحجة «... إن هذه الآراء في العالم

(1) المصدر نفسه: ص1504.

(2) ابن رشد: تهافت التهافت، ص122 ـ 147.

ليست على ظاهر الشرع ،فإن ظاهر الشرع إذا تصفح ظاهر الآيات الواردة ففي الأنباء عن إيجاد العالم أن صورته محدثة بالحقيقة، وأن نفس الوجود والزمان مستمران من الطرفين ـ أعني غير منقطع ـ وذلك أن قوله تعالى (وهو الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام وكان عرشه على الماء)[1]».

«يقتضي بظاهرِهِ أن وجودًا قبل هذا الوجود الذي هو عدد حركة الفلك. وقوله تعالى (يوم تبدل الأرض غير الأرض والسموات)[2] يقتضي أيضًا بظاهرِهِ أن وجودًا ثانيًا بعد هذا الوجود. وقوله تعالى (ثم استوى إلى السماء وهي دخان)[3] يقتضي بظاهره أن السموات خلقت من شيء والمتكلمون ليسوا في قولهم أيضًا في العالم على ظاهر الشرع، بل متأولون، فإنه ليس في الشرع إن الله كان موجودًا مع العدم المحض، ولا يوجد هذا فيه نصًا أبدًا، فكيف يتصور في تأويل المتكلمين في هذه الآيات أن الإجماع انعقد عليه؟ والظاهر الذي قلنا من الشرع في وجود العالم قد قالت به فرقة من العلماء، ويشبه أن يكون المختلفون في هذه المسائل العويصة إما مصيبين مأجورين وإما مخطئين معذورين»[4].

إذن أراد ابن رشد أن يصل بالفريق الخصم إلى نتيجة مفادها أن ظاهر الشرع يدل على حدوث العالم وأن حدوثه قديم لأنه مستمر بالزمان منذ الأزل وإلى الأبد، أي أنه قديم من كلا طرفيه وأن بعض الآيات القرآنية أكدت ذلك.

ومهما يكن من أمر، فإن الشرع نفسه قد سكت عن مشكلة العالم ولم

---

(1) سورة هود، آية 7.

(2) سورة إبراهيم، آية 48.

(3) سورة فصلت، آية 11.

(4) ابن رشد: فصل المقال، ص21.

يعط قوله الفصل في ما إذا كان العالم قديمًا أم محدثًا، فليس هناك نص قرآني يدل دلالة واضحة على أن الله وُجِدَ مع العدم المحض، وهذا يعني أن المتكلمين متأولون لروح النصوص ويجيزون لأنفسهم ما لم يجيزوه لغيرهم[1].

ولما كان الأمر هكذا فإن الأولوية في التأويل عند ابن رشد إنما تكون لأهل البرهان، أي العلماء الراسخين في النظر في الموجودات واعتبارها. وهكذا فإن ما يصل إليه العلماء والفلاسفة من نتائج عن طريق التأويل هي الحقائق التي يجب الأخذ بها والتسليم بمصداقيتها. شرط أن لا يصرّح بها للجمهور لأنه غير قادر على استيعابها[2]. وقال مؤكدًا ذلك:

«إن الشرع إذا كان قصده من معرفة العالَم أنه مصنوع لله ومخترع له، وأنه لم يوجد عن الاتفاق ومن نفسه، فإن الطرق التي سلك الشرع بالناس في تقرير هذا الأصل، ليس هو طريق الأشعرية، طالما أن طرقهم ليس من الطرق اليقينية الخاصة بالعلماء، ولا من الطرق العامة المشتركة للجميع، وهي الطرق البسيطة تكون تعتبر قليلة المقدمات والتي تعتبر نتائجها قريبة من المقدمات المعروفة بنفسها. أما البيانات التي تكون بالمقاييس المركبة الطويلة التي تبنى على أصول مفننة، فإن الشرع لا يستعملها في

---

(1) ماجد فخري: المصدر السابق، ص32.

(2) لقد تعدد نوع الخطاب عند ابن رشد بحسب درجات المخاطبين إذ صنفهم إلى ثلاثة أصناف «فإذا الناس على ثلاثة أصناف، صنف ليس هو من أهل التأويل أصلا وهم الخطابيون الذين هم الجمهور الغالب، وذلك أنه ليس يوجد أحد سليم العقل يعرى من هذا النوع من التصديق. وصنف هؤلاء هم البرهانيون بالطبع والصناعة، أعني صناعة الحكمة، وهذا التأويل ليس ينبغي أن يصرح به لأهل الجدل فضلا عن الجمهور، ومتى صرح بشيء من هذه التأويلات لمن هو غير أهلها وبخاصة التأويلات البرهانية لبعدها عن المعارف المشتركة أفضى ذلك بالمصرح له والمصرح إلى الكفر.. فالتأويلات ليس ينبغي أن يصرح بها للجمهور».

يراجع، ابن رشد: فصل المقال: ص30 ـ 31 والكشف عن مناهج الأدلة: ص193.

تعليم الجمهور. فكل من سلك بالجمهور غير هذا النوع من الطرق، أعني البسيطة وتأول ذلك على الشرع؛ فقد جهل مقصده، وزاغ عن سبيله»[1].

فالطرائق البسيطة إذن هي طرائق الجمهور، والتأويل عندهم باطل. إذ التأويل تغير في المعاني الأصلية، ومن يغير ذلك فقد أبطل الحكمة الشرعية[2]. بل إن الآيات قد اتبعت طريق التمثيل بالشاهد لكي تكون أوضح عند الجمهور، فأخبر الله العباد أن العالَم وقع خلقه في زمان وأنه خلقه من شيء، إذ كان لا يعرف في الشاهد مكون إلا بهذه الصفة[3].

فالله يخبر عن حالة قبل كون العالَم بقوله تعالى (وكان عرشه على الماء)، (ثم استوى إلى السماء وهي دخان). فتأويل هذه الآيات خطأ وضلال. واستعمال لفظ الحدوث أو القِدم بدعة في الشرع وموقع في شبهة عظيمة تفسد عقائد الجمهور ولا سيما الجدليين منهم[4].

وهنا نلاحظ أن ابن رشد يحاول أن يمرِّر تحت ستار التأويل مذهبه الحقيقي القائل بقِدم العالم، إذ لو كان يعتقد بحدوثه لأيَّد المتكلمين وساند أدلتهم بدلًا من الانقضاض عليها وبيان عقمها وسفسطتها[5]. لكن ابن رشد، بحكم عصره وتقاليد المجتمع الدينية، اضطر للحديث عن حدوث العالم في كتابه «الكشف عن مناهج الأدلة» الذي وجَّهه للعامة من دون الخاصة على وفق منهجه القياسي المعروف، ومع ذلك فإن كلمة الحدوث تقتضي الانتباه إذ ليس المعنى المقصود من ورائها هو

---

(1) ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة: ص119.
(2) المصدر نفسه: ص205.
(3) المصدر نفسه: ص205.
(4) المصدر نفسه: ص206.
(5) لا يتردد ابن رشد في توجيه النقد الشديد للمتكلمين وفي مقدمتهم الغزالي إذ قال: «... ليس في الأدلة التي حكاها عن المتكلمين في حدوث العالم كفاية في أن تبلغ مرتبة اليقين. وأنها ليست تلحق بمراتب البرهان». انظر: تهافت التهافت، ص82.

الخلق من لا شيء على طريقة المتكلمين، بل هو حدوث على طريقة أرسطو في المادة والصورة والمحرك الذي يخرج ما بالقوة إلى الفعل منذ الأزل وإلى الأبد.

إن العالم عنده حادث بالذات قديم بالزمان، ولو تمعَّنَّا جيدًا في قول ابن رشد الذي يرد به على اعتراض الغزالي لفهمنا المراد من مصطلح «الحدوث المستمر» أنه وجه آخر أو لغة أخرى اقتضت الضرورة من ابن رشد أن يستعملها في المكان المخصَّص لها. واعتراض الغزالي على الفلاسفة كان: إن العالم عندهم قديم فليس يصح أن يقال إنه حادث. فقال ابن رشد: «أما كان العالم قديمًا بذاته وموجودًا لا من حيث هو متحرك؛ لأن كل حركة مؤلفة من أجزاء حادثه، فليس له فاعل أصلًا. وأما إن كان قديمًا بمعنى أنه في حدوث دائم، وأنه ليس لحدوثه أول، ولا منتهى؛ فإن الذي أفاد الحدوث الدائم أحق باسم الإحداث من الذي أفاد الإحداث المنقطع. وعلى هذه الجهة، فالعالم محدث لله سبحانه، واسم الحدوث به أولى، من اسم القدم»[1].

واضح إذن أن الحدوث عند ابن رشد هو نفسه عند أرسطو وأن «إطلاق اسم الحدوث على العالم، كما أطلقه الشرع أخص به من إطلاق الأشعرية لأن الفعل بما هو فعل، فهو محدث إنما يتصور القدم فيه؛ لأن هذا الأحداث، والفعل المحدث، ليس له أول ولا آخر»[2] فهو ليس الخلق من لا شيء، وكل ما هنالك أن العالم حتى وإن كان قديمًا فهو بحاجة دائمة إلى الفاعل، وهذا الفاعل توصل إلى وجوده عن طريق سلسلة الأسباب الضرورية التي تنتهي حتمًا إلى سبب أول يكون مبدأ

---

(1) ابن رشد: تهافت التهافت، ص271 وأيضًا «الكشف»، ص108 ـ 110.

(2) ابن رشد: تهافت التهافت، ص218.

للحركة والفعل في العالم، وإلا لكان الأمر فوضى ولكان كل موجود بالعرض والاتفاق وفي هذا إنكار لحكمة الله[1].

فحدوث العالم عند ابن رشد حدوث مستمر وأزلي وهو ليس حدوثًا على طريقة المتكلمين الذين أنكروا دور الأسباب الطبيعية[2] وعدُّوا الله هو الخالق الوحيد والفاعل المباشر لكل الأشياء. فابن رشد يختلف عن المتكلمين من حيث إن الإحداث الدائم عنده أحق باسم الإحداث من ذلك «المنقطع»، بينما العكس هو الصحيح عند المتكلمين، وقد تمسَّك ابن رشد بالحدوث المستمر لأنه دل على قدرة صانعه إذ ينطوي على فكرة استمرار القدرة على الفعل، بينما الإحداث المنقطع يشير إلى إثبات قدرة سبقها عجز لدى الصانع وفي ذلك تقليل من شأن الفاعل القادر على كل شيء[3].

وهكذا نلاحظ أن مذهب أرسطو في فلسفة الوجود عامة وفي مسألة القِدم خاصة هو المسيطر على فكر ابن رشد تمامًا، ودوره في كتاب «تهافت التهافت» لا يقتصر على مجرد كونه عارضًا لوجهات نظرهم، وشارحًا لنصوصهم، بل هو واقف على أرضهم مدافع عن حماهم بنفس السلاح الذي استعملوه[4].

وما دمنا في هذا السياق فمن الضروري أن نشير إلى نقطة مهمة وهي

---

(1) أسهب ابن رشد في كتبه الخاصة وفي «الكشف عن مناهج الأدلة» على وجه التحديد في بيان أن العالم مصنوع لله وأن له في ذلك أدلة قاطعة على الصنع من جهة أخرى.

(2) بخصوص فكرة السببية التي دار بشأنها جدل حاد بين المتكلمين المنكرين لها والفلاسفة القائلين بوجوبها، وهو ما لا يسمح لنا المقام هنا بالخوض في تفاصيلها، ويمكن الرجوع إليها في «تهافت الفلاسفة» للغزالي، تحقيق سليمان دنيا، المسألة السابعة عشرة ص239 ـ 251 وكتاب ابن رشد «تهافت التهافت» للمحقق ذاته، الجزء الثاني ص777 ـ ص812.

(3) ماجد فخري، المصدر السابق، ص98.

(4) محمد عمارة: المادية والمثالية في فلسفة ابن رشد، دار المعارف بمصر، 1971، ص29.

ابتعاد ابن رشد عن الخط الفيضي وأنه لم يقل أبدًا بالفيض على منوال الفارابي وابن سينا، وهو خطأ وقع فيه الكثير من المفكرّين ومن بينهم ارنست رنيان، ومن حذا حذوه، ولم يفطن أولئك إلى أن إدخال ابن رشد في دائرة الفيضيين إنما يكون على حساب إبعاده عن فلسفة أرسطو التي لا يحيد عنها قيد شعرة فضلًا عن أن انتقاده للمدرسة المشائية سيكون ليس بذي معنى.

والصحيح أن العالَم عند ابن رشد وأرسطو بقسميه العلوي والسفلي ذو نظام صارم وثابت ولا يفيض بعضه عن بعض كما هو الحال مع المدرسة الفيضية، بل إن العالم العلوي وهو عالم الصورة عند أرسطو ثابت وأزلي في كل شيء سواء بعقوله وأفلاكه أو حركاته الدورية التي هي أشبه بحلقات لسلسلة واحدة وثيقة العرى[1].

من فلسفة ابن رشد وربما يصب في قالبه الأرسطي يرى الألوسي: «لو عدنا إلى الكشف لوجدنا أن ابن رشد يتحدَّث عن نظام الكون بما أسماه دليل العناية ودليل الاختراع، فهل حديثه هناك برغم جلبه عشرات الآيات القرآنية، يبقى محافظًا على المعنى الذي قدمه في كتبه الخاصة أي شروحاته، فهو أولًا يجير الآيات والمفهوم القرآني لصالح تفسيره في الشروحات، أي أن دور الفاعل لا يتجاوز تركيبًا الهيولى والصورة بإخراج ما هو بالقوة إلى الفعل»[2].

وتبعًا لذلك فإن العناية الإلهية التي يقصدها أبو الوليد ليس المقصود بها العناية المباشرة للأشياء ذلك أن عناية المحرك الذي لا يتحرك والذي

---

(1) راجع ابن رشد: تلخيص السماء والعالم، نشرة حيدر آباد الدكن، 1947، ص9. وقارن التفصيلات عند ابن رشد في «تهافت التهافت» ص372، 376، 396، 407.

(2) الألوسي: بحث «نقد ابن رشد لفلسفات الوجود على ضوء مذهبه الخاص»، «مخطوط»، ص40.

يسميه في «الكشف» الله لا تتعدَّى تنظيم ما هو موجود وتحريكه وحفظه على وجوده[1].

لقد استعمل ابن رشد لغتين مختلفتين بحسب المخاطَب[2]، فهو قد تكلَّم في شروحه على أرسطو عن البراهين على وجود الله، والبرهان يقوم على قياس منطقي، بينما في كتبه التوفيقية يتكلَّم عن الأدلة التي أتى بها الشرع. فهو يريد أن يقول إن طريقة الشرع تختلف عن نهج الفلاسفة، فهي توحي ولا تبرهن، وتضع الإنسان على الطريق دون أن تلزم عقله على اكتشافها[3].

إذن ابن رشد هو فيلسوف أرسطي بالدرجة الأولى وأنّ فلسفته لا تخرج عن نطاق دائرة الفلسفة الأرسطية، وما جاء في كتبه الثلاثة من محاولة توفيقية بين قدم أرسطو والحدوث الذي جاء به الشرع ما هي إلا محاولة إيجاد مخرج مناسب، ولكنها جاءت لحساب طرف واحد هو «الفلسفة» وفلسفة أرسطو على وجه التحديد. فابن رشد لم يدافع أبدًا عن الدين بل اكتفى ببيان أن الحقائق الفلسفية والحقائق الدينية تتفقان في نهاية الأمر. وأن الحقيقة واحدة لا يمكنها أن تنقسم ولا يمكن لأجزائها أن تتعارض. وقد تمسَّك ابن رشد بهذا المبدأ لحل مشكلة التوفيق بين الفلسفة والدين[4].

إن محاولة ابن رشد لحل هذه الإشكالية العويصة بين العقل والنقل لا تعني بالضرورة تمسكه وإيمانه الشديدين بها ـ كما بيَّنا آنفًا ـ ونميل

---

(1) المصدر نفسه: ص41.
(2) راجع: ابن رشد: فصل المقال، ص6 ـ 7.
(3) عبده الحلو: ابن رشد، ص70.
(4) زينب الخضيري: أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، ط2، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، 1985، ص163.

إلى تبرير محاولته تلك بأسباب خفيه لديه دفعته إلى تلك المحاولة التي نتجت عن تأليفه كتابين بهذا الخصوص: «فصل المقال» و«الكشف عن مناهج الأدلة»، وربما تعلَّقت تلك الأسباب بوجه أو بآخر بكتب الغزالي التي نبَّهت المتكلمين والفقهاء، كما نبَّهت عامة الناس عن طريق هؤلاء إلى مزالق الفلسفة والفلاسفة، وإلى وجوب تكفيرهم والابتعاد عنهم فكان على الفيلسوف أن يجابه القوم بما يرضيهم ويحاول أن يبرر أقواله وطريقته[1].

ولعل ما قام به فيلسوف قرطبة في كتابه «فصل المقال» من محاولة نزع الاعتراف بالفلسفة ونهجها من الشرع وإرغام نصوصه على وجوبها وإجازة العمل بها، يعد مؤشرًا قويًا على مدى ميل التفكير الرشدي نحو الفلسفة ورجالها. بل إنه دعا إلى ضرورة الاعتبار إلى ما توصل إليه الفلاسفة من أقوال حتى وإن كانوا على ملة غير ملتنا، فالحكمة تقتضي أن نأخذ منهم ونشكرهم لا أن نكفرهم لا سيما وأنهم لم ينشدوا من وراء أقوالهم غير الحق «فما كان منها موافقًا للحقّ قبلناه منهم وسررنا به وشكرناهم عليه، وما كان غير موافق للحق نبهنا عليه وحذرنا منه وعذرناهم»[2].

ومن الجدير بالذكر أنه قد نشأت خلافات كثيرة بين المفكرين بشأن هذه النظرية ما بين مؤيد ومعارض، وربما كان منشأ تلك الخلافات راجعًا إلى كون هذه القضية غير مقتصرة على موضوع الاتفاق بين الدين والفلسفة، ذلك أنها مرتبطة بموضوعات أخرى من فلسفة ابن رشد في

---

(1) عبده الحلو : ابن رشد، ص65 ـ 66.

(2) ابن رشد: فصل المقال، ص13.

طليعتها «مسألة قِدم العالم»، وفي الوقت الذي تبنى فيه محمد عبده[1] فكرة التوفيق والترويج لها على أنها تمثل صلب فلسفة ابن رشد، مال فريق آخر إلى الاعتقاد بأنه ـ أي ابن رشد ـ قد وقف موقفًا عقليًا إلى أقصى حد حين ذهب في نظريته عن اتفاق العقل والشرع وأن الوحي غير ضروري ولا سيما في ما يتعلق بالفلاسفة[2].

أما نحن فنرى أنه فيلسوف عقلاني صرف لم يشأ أبدًا التوفيق بين الفلسفة والدين وإن كان كل ما قال به في كتبه الحجاجية الثلاثة إنما هو محاولة ذكية لانتزاع زمام المبادرة والقيادة الفكرية من رجال الدين الفقهاء والمتكلمين لصالح رجال العلم والفلسفة والفكر الحر أولًا، واستدراج الشرع وسحبه نحو الفلسفة ليكون لها ظلًا تابعًا ثانيًا. وإذا كان لا بد من القول بأنه صاحب محاولة توفيقية، فهل كان ناجحًا فيها؟ لا نعتقد ذلك. إذ لو كان ناجحًا في مسعاه لما واجه ذلك العداء بين أبناء جلدته!.

* * *

(1) راجع: سليمان دنيا: محمد عبده بين الفلاسفة والكلاميين، القسم الأول، ط1، 1958، ص105.

(2) عاطف العراقي، النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، ص287 ـ 288.

الخاتمة

إضافة لما قمنا به من بيان الخطوط العريضة لموقف الغزالي وابن رشد من فلسفة أرسطو من خلال تناولنا لواحدة من أهم المسائل الفلسفية الميتافيزيقية «قِدم العالم» فإننا قد بينا الركائز المهمة التي تقف وراء موقف كليهما والاستنتاجات التي تمخضت عنهما وأهمها:

- أن الغزالي لم يكن أول من رد على الفلاسفة وخصوصًا أرسطو بل كانت هناك محاولات متفرقة وردود متناثرة للمتكلمين من معتزلة و أشاعرة نجدها في ثنايا كتب الفهارس والتراجم.
- كانت النزعة البراغماتية عند الغزالي وراء موقفه المعادي للفلسفة، وقد رافقته تلك النزعة في كل تقلباته الفكرية.
- مع أن للغزالي موقفًا سلبيًا من الفلسفة، فإن له موقفًا إيجابيًا من العامة، على العكس من ابن رشد الذي كان له موقف إيجابي من الفلسفة وموقف سلبي من العامة إذ أوجب الفلسفة على كل مسلم ومسلمة وحمَّل نفسه فوق طاقتها.
- تساوى الغزالي وابن رشد في الممنوعات المفروضة من قبل المجتمع، ولم يتساويا في نظرتهما لأرسطو، إذ أطل عليه الأول من شرفات الفقه وعلم الكلام فوزنه بميزان شرعي، وأطل الثاني من شرفات الفلسفة والعلوم الطبيعية مما أثقل كفّة أرسطو في

الميزان، لقد كان ابن رشد منفتحًا عليه وعلى فلسفته حتى برع في شرحها وألمَّ بكل جوانبها. فالموقف من أرسطو كان جهارًا. بينما هاجمه الغزالي وعده آثمًا كافرًا.

- أشرنا إلى الأيديولوجية الدوغمائية التي انطلق منها سليمان دنيا في رؤياه للغزالي تلك الرؤية التي لم تتعد كونها تبريرية أكثر منها تحليلية. أما محمد عابد الجابري فقد كانت له رؤية أيديولوجية أفرغ محتواها بمشروع إعادة قراءة النص الرشدي والإقرار بوجود قطيعة معرفية بين المشرق والمغرب.
- كان ابن رشد أكثر عقلانية من الغزالي في تناول مشكلة قِدم العالم إذ وصل إلى القول بأن القِدم الذي ذهب إليه الفلاسفة ليس مما يكفَّر به إنسان، وأنه من الأحسن عدم الخوض في هذه المسألة شرعيًّا، وبالفعل فإن السؤال الذي يطرح نفسه على الغزالي، ما علاقتك كفقيه وصاحب نزعة أخلاقية عملية بقِدم العالم، لم تتطرق إليها أصلًا وتكفر القائلين بها.. إنك لو أتيت بعشرة آلاف دليل على حدوثه يبقى العالم هو العالم.

***

إن مسألة قِدم العالم التي اتخذ منها الغزالي حجة لتكفير الفلاسفة المسلمين هي ليست من القضايا المركزية في القرآن الكريم، كما أنها تخلو من الدلالة الزمانية، فماذا يعني أن قبل الخلق هناك عدم. والآية القرآنية الكريمة «ثم استوى إلى السماء وهي دخان» تجعل العالم أقدم من الله تعالى. فلا مسوِّغ إذن ـ كما يقول الشيخ محمد عبده ـ للمناداة بتكفير القائلين بالقِدم، والقول بأنهم أنكروا شيئًا ضروريًّا من الدين، وكل ما ينبغي قوله، هو إنهم أخطؤوا في نظرهم ولم يسددوا مقدمات

أفكارهم. ومعروف أن من سلك طريق الاجتهاد ولم يعول على التقليد في الاعتقاد، ولم تجب عصمته فإنه معرض للخطأ، ولكن خطأه عند الله واقع موقع القبول حيث كانت غايته من سيره ومقصده الوصول إلى الحق وإدراك مستقر اليقين[1].

وكلَّف ابن رشد نفسه في هذه المسألة فوق طاقتها إذ عالجها في بيئة تدق عليه ناقوس الخطر أينما اتجه «ممنوع وحرام» ولم يخلص نفسه من هذه الأزمة إلا بفكرة الممكن الأكثري، أي أن الإمكان يكون ثلاث درجات... أما المشاؤون «الفارابي وابن سينا» فقد خرجوا من تلك الأزمة ب «الفيض منذ القِدم»[2].

إن الفلاسفة بمن فيهم الغزالي لا مناص لهم من الاعتقاد بقِدم العالم، إذ ليس في حاضره ما يدل على أنه مصنوع مثلما يدل حاضر الشيء المصنوع على أنه مصنوع، لا أرسطو عنده شهود ولا أفلاطون، وكان كلاهما في حالة تكيف سيكولوجي[3].

ولا نرى ضيرًا في الاعتقاد أن الموجود موجود وإذا تصورناه غير موجود ترتب على تصورنا أنه محال. وقديمًا قال بارمنيدس: الوجود موجود ولا يمكن أن يكون غير موجود، وربما يكون لقول بارمنيدس عامل الحسم في حل مشكلة العالم وتركنا للمسألة نهائيا على اعتبار أن الوجود موجود وانتهى الأمر، بدلا من الدخول في معمعة المجادلات التي لا تفضي إلى نتيجة.

وهناك مسألة أخرى تظل عالقة وغير محلولة بين الغزالي وابن رشد

---

(1) انظر: حاشية محمد عبده على شرح الدواني على العقائد العضدية للإيجي، ط1، المطبعة الخيرية، مصر، 1322هـ ص60.

(2) مدني صالح: محاضرات ألقيت على طلبة الدكتوراه للسنة التحضيرية 2002 ـ 2003.

(3) المصدر نفسه.

وهي مسألة «المعاد الجسماني»[1] التي تعد من المسائل الجوهرية إذ تم تكفير منكريها. ونحن نميل هنا إلى الأخذ برأي الغزالي وتبنيه، ذلك أن الإيمان بخلود النفس ووجوب مبدأ الثواب والعقاب يشكل إسعاف حال للنفس وتطييب للخاطر فنحن نحلم بأن نرجع إلى عهد الصبا والشباب وما إلى ذلك من آمال عريضة... فالغزالي يعطيك ما يطيِّب الخاطر والفرق بينه وبين ابن رشد كالفرق بين الأمل واليأس. وهذا يشكل جانبًا نفسيًّا مهما للإنسان فليس بالحقيقة وحدها يحيى الإنسان، وليس بعجيب أن يدافع الغزالي عن حقوقنا من الناحية النفسية حيث يعدّنا لآخرة أحسن. وعلاوة على كل ذلك، فالأيمان باليوم الآخر هو ضرب من ضروب الإيمان التربوي وهو قيمة انضباطية، ومن دونها يصبح الوضع فوضى، ولو تطرح المسألة سيكولوجيًّا لكانت أجدى وأفضل بكثير من حجج المتكلمين.

لقد تساوى الفيلسوفان في الممنوعات المفروضة عليهما من قبل المجتمع ولكنهما لم يتساويا في موقفهما من فلسفة أرسطو، فإذا كنا قد سجلنا للغزالي موقفًا خاطئًا من أرسطو فإننا نسجِّل له موقفًا صحيحًا من العامة. والعكس مع فيلسوف قرطبة الذي كان له موقف صحيح من أرسطو وموقف خاطئ من العامة. وقد يكون الغزالي قد عرف حقيقة فلسفة أرسطو ولكنه آثر عليها حقيقة أخرى استرضاءً للرأي العام.

* * *

(1) لم نشأ الخوض في تفاصيل هذه المسألة في كتابنا نظرا لتشعبها وكثرة الموضوعات المتعلقة بها كماهيّة النفس وطبيعتها وخلودها وبعثها وارتباطها الوثيق بالعقل والعقل الفعّال. بل إن تناول مسألة النفس عند ابن رشد وحده يحتاج إلى دراسة خاصة. انظر ما جاء بشأنها في كتاب النفس لأرسطوطاليس، ترجمة د. أحمد فؤاد الأهواني، 1949، دار إحياء الكتب العربية، ص41ـ112، وأيضا: الغزالي: معارج القدس، ص84 وما بعدها.

المصادر والمراجع

ـ القرآن الكريم

أولًا: المصادر القديمة:

* ابن خلدون: المقدمة، تحقيق د. عبد الرحمن وافي، الجزء الثالث والجزء 119، القاهرة 1960.

* ابن خلكان، أبو العباس:وفيات الأعيان أنباء الزمان، تحقيق محيي الدين عبد الحميد، الجزءان الأول والسادس، القاهرة 1948.

* ابن الجوزي، أبي الفرج:

ـ تلبيس إبليس، منشورات مكتبة التحرير، بغداد 1988.

ـ المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، الجزء الثالث، نشرة حيدر آباد الدكن 1358هـ.

* ابن رشد:

ـ السماع الطبيعي ضمن جوامع رسائله الفلسفية، نشرة حيدر آباد الدكن 1947.

ـ «الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة»، تحقيق د. محمود قاسم، ط3، مكتبة الأنجلو المصرية، 1969، وكذلك طبعة المكتبة المحمودية الثانية لسنة 1935.

ـ «تفسير ما بعد الطبيعة» ذو ثلاثة أجزاء، تحقيق موريس بويج،

المطبعة الكاثوليكية، بيروت 1938، 1942، 1952.

- تلخيص السماء والعالم، نشرة حيدر آباد 1947.

- تلخيص ما بعد الطبيعة، تحقيق د. عثمان أمين، ط2، القاهرة، 1958.

- تهافت التهافت، تحقيق د. سليمان دنيا، الجزء الأول، ط1، دار المعارف بمصر، 1964. وكذلك طبعة بيروت تحقيق موريس بويج، 1930.

- «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال»، ط2، المكتبة المحمودية، 1935، وكذلك طبعة ليدن لجورج الحوراني، 1959.

* ابن سينا:

- الإشارات والتنبيهات، تحقيق د. سليمان دنيا، ط2، دار المعارف بمصر، 1958.

- الشفاء/ قسم الطبيعيات «السماء والعالم»، تحقيق د. محمود قاسم، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة 1969.

- الشفاء/ قسم الإلهيات: الجزء الأول، تحقيق د. محمد يوسف موسى، القاهرة 1960.

- النجاة، طبعة القاهرة، 1913.

- رسالة أضحوية في أمر المعاد، تحقيق د. سليمان دنيا، ط1، دار العربي، القاهرة 1949.

* ابن طفيل:

- «حي بن يقظان»، طبعة دمشق الثانية، دون تاريخ.

* ابن العماد:

- شذرات الذهب، الجزء الرابع، مكتبة القدس، القاهرة 1350هـ.

* ابن النديم:
- الفهرست، تحقيق رضا تجدد، الجزء السابع، طهران 1971.
* أرسطو:
- السماع الطبيعي، شرح أبو بكر بن الصائغ ابن باجة، تحقيق د. ماجد فخري، دار النهار للنشر، دون تاريخ.
- كتاب النفس، ترجمة أحمد فؤاد الأهواني، ط1، دار إحياء الكتب العربية، 1949.
* الأندلسي، صاعد بن أحمد:
- طبقات الأمم، تحقيق الأب لويس شيخو اليسوعي، المطبعة الكاثوليكية، بيروت 1912.
* الحموي، ياقوت:
- معجم البلدان، الجزء الثالث، طبعة القاهرة 1907.
* السبكي، تقي الدين:
- طبقات الشافعية الكبرى، الجزء الرابع، ط1، القاهرة 1324.
* الفارابي، أبو نصر:
- آراء أهل المدينة الفاضلة، تقديم إبراهيم جزيني، دار القاموس الحديث، بيروت، دون تاريخ.
- الجمع بين رأيي الحكيمين، ضمن المجموع، ط1، القاهرة 1907.
- السياسات المدنية، نشرة حيدر آباد الدكن 1346هـ.
* الغزالي، أبو حامد:
- إحياء علوم الدين، الجزء الأول والجزء الثامن، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، دون تاريخ.
- القسطاس المستقيم، تحقيق الأب شلحت اليسوعي، المطبعة

الكاثوليكية، بيروت 1959.
- المعارف العقلية، تحقيق عبد الكريم العثمان، ط1، دار الفكر، بدمشق 1963.
- المنقذ من الضلال، تحقيق فريد جبر، بيروت 1959، وكذلك تحقيق جميل صليبا وكامل عياد، دمشق 1934.
- تهافت الفلاسفة، تحقيق د. سليمان دنيا، ط4، دار المعارف بمصر، 1966.
- فضائح الباطنية، تحقيق د. عبد الرحمن بدوي، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة 1964.
- فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، تحقيق د. سليمان دنيا، ط1، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة 1961.
- قواعد العقائد ضمن كتاب إحياء علوم الدين، ط2، دار اقرأ للنشر والتوزيع، بيروت 1985.
- مشكاة الأنوار، تحقيق أبو العلا عفيفي، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة 1964.
- معارج القدس في مدارج معرفة النفس، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة، دون تاريخ.
- مقاصد الفلاسفة، تحقيق د. سليمان دنيا، ط2، دار المعارف بمصر، 1960.

* المراكشي، عبد الواحد:
- المعجب في تلخيص أخبار المغرب، ط1، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة 1949.

* المقري، أحمد:

ـ نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، الجزء الأول، ط1، المطبعة الأزهرية المصرية، القاهرة 1302هـ.

ثانيًا: المصادر الحديثة:

* الأعسم، عبد الأمير:

ـ الفيلسوف الغزالي.. إعادة تقويم لمنحى تطوره الروحي، دار الأندلس، بيروت 1981. وطبعة دار النشر التونسية، تونس 1988.

ـ من تاريخ الفلسفة العربية في الإسلام، دمشق 2011.

* الألوسي، حسام:

ـ حوار بين الفلاسفة والمتكلمين، بغداد 1967.

ـ دراسات في الفكر الإسلامي، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد 1992.

ـ الفلسفة والإنسان، منشورات دار الحكمة، بغداد 1990.

* أمين، أحمد:

ـ قصة الفلسفة الحديثة، الجزء الأول، ط6، مكتبة النهضة المصرية القاهرة 1983.

* أنطون، فرح:

ـ ابن رشد وفلسفته، تقديم أدونيس العكرة، دار الطليعة للنشر، ط1، بيروت 1981.

* بالنثيا، أنخل:

ـ تاريخ الفكر الأندلسي، ترجمة حسين مؤنس، ط1، المكتبة المصرية، القاهرة 1955.

* بدوي، عبد الرحمن:

ـ أرسطو عند العرب، دراسة نصوص غير منشورة، الجزء الأول،

مكتبة النهضة المصرية، القاهرة 1947.
ـ رسائل فلسفية، منشورات الجامعة الليبية، بنغازي 1973.
ـ مؤلفات الغزالي، ط2، الكويت 1977.
* الحلو، عبده:
ـ ابن رشد، ط1، بيروت 1960.
* الخضيري، زينب محمود:
ـ أثر ابن رشد في فلسفة العصر الوسيط، ط2، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت 1985.
* الجابري، محمد عابد:
ـ مقدمته التحليلية لـ «تهافت التهافت»، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1998.
ـ ابن رشد سيرة وفكر، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت 1998.
ـ نحن والتراث، ط1، دار الطليعة، بيروت 1980.
ـ بنية العقل العربي، الجزء الثاني، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1986.
* الجر، خليل:
ـ تاريخ الفلسفة العربية، الجزء الثاني، دار المعارف، بيروت 1958.
* دنيا، سليمان:
ـ الحقيقة في نظر الغزالي، ط3، دار المعارف بمصر، القاهرة 1971.
ـ الشيخ محمد عبده بين الفلاسفة والكلاميين، القسم الأول، ط1، القاهرة 1958.
* دي بور:

- تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة د. عبد الهادي أبو ريدة، القاهرة 1936.
* ديورانت، ول:
- قصة الحضارة، ترجمة زكي نجيب محمود، الجزء الرابع، ط1، القاهرة 1950.
* رينان، أرنست:
- ابن رشد والرشدية، ترجمة عادل زعيتر، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة 1957.
* زكريا، فؤاد:
- آراء نقدية في مشكلات الفكر والثقافة، القاهرة 1975.
* طوقان، قدري حافظ:
- مقام العقل عند العرب، دار المعارف بمصر، القاهرة 1960.
* الطويل، توفيق:
- أسس الفلسفة، ط7، دار النهضة العربية، القاهرة 1979.
ضومط، ميخائيل:
- توما الإكويني، المطبعة الكاثوليكية، بيروت 1956.
* عبده، محمد:
- حاشيته على شرح الدواني على العقائد العضدية للإيجي، ط1، المطبعة الخيرية، القاهرة 1322هـ.
* العثمان، عبد الكريم:
- سيرة الغزالي وأقوال المتقدمين فيه، ط1، دار الفكر، دمشق 1961.
* العراقي، عاطف:
- النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، دار المعارف بمصر، القاهرة

.1967
* عمارة، محمد:
ـ المادية والمثالية في فلسفة ابن رشد، دار المعارف بمصر، القاهرة 1971.
* غلاب، محمد:
ـ المعرفة عند مفكري المسلمين، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة 1966.
* فخري، ماجد:
ـ تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون، ط1، بيروت 1962.
* فرويد، سيغموند:
ـ «ثلاث مقالات في التحليل النفسي»، ترجمة جورج طرابيشي، ط2، دار الطليعة، بيروت 1982.
* قاسم، محمود:
ـ ابن رشد وفلسفته الدينية، ط3، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة 1969.
* قمير، يوحنا:
ـ ابن رشد والغزالي، دار المشرق، المطبعة الكاثوليكية، بيروت 1986.
* كارا دو فو، البارون:
ـ الغزالي، ترجمة عادل زعيتر، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط2، بيروت 1984.
* مبارك، زكي:
ـ الأخلاق عند الغزالي، القاهرة 1924.

* محمود، زكي نجيب:
- تجديد الفكر العربي، مطابع الشروق، بيروت 1971.
* مخول، نجيب:
- الغزالي وابن رشد، ط1، بيروت 1962.
* موسى، محمد يوسف:
- ابن رشد الفيلسوف، دار إحياء الكتب العربية، مصر، دون تاريخ.
* النشار، علي سامي:
- نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ط4، دار المعارف بمصر، القاهرة 1966.

* * *

الدراسات والدوريات

❊ الأعسم، عبد الأمير:

ـ ابن رشد والعالم، بحث افتتاحي في مجلة دراسات فلسفية، بيت الحكمة، بغداد 1999، السنة 1/ العدد 1.

❊ الألوسي، حسام:

ـ ثلاثة أبحاث غير منشورة، 2003.

❊ أعمال ندوة ابن رشد ومدرسته في الغرب الإسلامي، بيروت 1981.

❊ مجلة المعلم الجديد، المجلد الخامس والعشرون، الجزء الثالث، وزارة المعارف، بغداد 1962.

❊ مجلة دراسات فلسفية/ عدد خاص عن ابن رشد والرشدية العربية/ تصدر عن قسم الدراسات الفلسفية في «بيت الحكمة» ببغداد، العدد الأول وكذلك العدد الثاني لسنة 1999.

❊ صالح، مدني:

ـ محاضرات على طلبة الدكتوراه، كلية الآداب بجامعة بغداد، السنة التحضيرية 2002 ـ 2003.

❊ ❊ ❊

فهرس الأعلام

حرف (أ)

حرف (ب)

حرف (ت)

حرف (ج)

حرف (ح)

حرف (خ)

حرف (د)

حرف (ذ)

حرف (ر)

حرف (ز)

حرف (س)

حرف (ش)

حرف (ص)

حرف (ط)

حرف (ع)

حرف (غ)

حرف (ف)

حرف (ق)

حرف (ك)

حرف (م)

حرف (ن)

حرف (هـ)

حرف (ي)

الفهرس

الدكتورة فائزة تومان الشمري
faeza.alshemeri@yahoo.com

د. فائزة الشمّري

قِدَم العالم لأرسطوطاليس

إن الجدال حول قِدَم العالم، جدال امتدّ طويلاً بين الفلسفة والدين، وشهد الكثير من محاولات التوفيق بينهما. وقد تأثر هذا الجدال بالفلسفة اليونانية وخاصة بأرسطو الذي يرى أن العالم مادة وزمان وحركة وكلها أزلية.

ومن أشهر ما عُرف حول هذا الموضوع كان الخلاف بين أبو حامد الغزالي وأبو الوليد ابن رشد. فقد رفض الغزالي نظرية أرسطو، ولو اقتصر موقف الغزالي على رفض فكر أرسطو لكان الأمر هينًا، لكنه أفتى بتكفير كل من يأخذ بفكره. وهذه المسألة تقود إلى نتيجة غاية في الخطورة وهي أن الكافر يُقتل في العرف الإسلامي، والغزالي - حجة الإسلام - قد كفَّر أرسطو، وبالتالي فإنه أحلّ قتله، أي قتل فلسفته.

أما الفيلسوف ابن رشد فقد اندفع إلى الذوْد عن أرسطو وعن فلسفته بالاستناد إلى محاججة برهانية - شرعية. ودافع عن الفلسفة والفلاسفة، جاعلًا إياها واجبة شرعًا على كل مسلم ومسلمة، واستنكر على الغزالي إقدامه على تكفير الفلاسفة في مسألة لم ينص عليها الشرع صراحة أو ينعقد عليها إجماع المسلمين، بل هي من المسائل التي تمتّ إلى التأويل، والوقوف على حقيقة الأمر فيها مقتصر على أهل البرهان.

الدكتورة فائزة تومان الشمري:

أستاذ الفلسفة المساعد في الجامعة المستنصرية، حصلت على بكالوريوس في الفلسفة عام 1989 وبكالوريوس الأدب الانكليزي عام 1999، وماجستير الفلسفة عام 2000 ودكتوراه الفلسفة الإسلامية عام 2005. عملت كباحثة في قسم الدراسات الفلسفية في بيت الحكمة في بغداد 1998 - 2003. وعملت كأستاذ زائر في جامعة فالدوستا في الولايات المتحدة. شاركت في العديد من المؤتمرات ولها العديد من الأبحاث المنشورة في مجلات عربية.

ISBN 978-977-6483-04-0

9 789776 483040

التنوير للطباعة والنشر والتوزيع

تونس - بيروت - القاهرة